

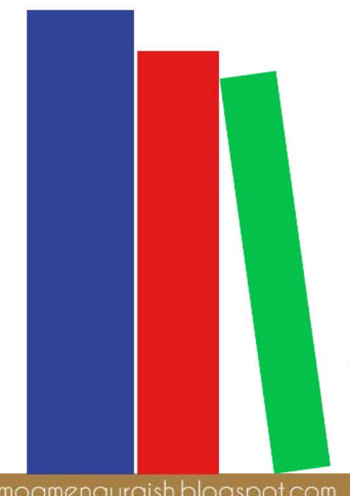

مركز دراسات الوحدة العربية

# المعارضة والسلطة في الوطن العربي

## أزمة المعارضة السياسية العربية


عبد الإله بلقزيز
نواف الموسوي
محمد جمال باروت
منير شفيق
فيصل دراجي
طلعت مسلّم
خير الدين حسيب
اسماعيل الشطي
شفيق الحوت
عبد الملك المخلافي
مصطفى التير
وميض نظمي
ياسين عمر
مجدي حماد
محمد عبد الملك المتوكل
عبد القدوس المضواحي
حسن عبد العظيم
أحمد عبد الرحمن
عصام العريان

تحرير: عبد الإله بلقزيز



# المعارضة و السلطة في الوطن العربي

## أزمة المعارضة السياسية العربية




مركز دراسات الوحدة العربية

# المعارضة والسلطة في الوطن العربي

## أزمة المعارضة السياسية العربية


عبد الإله بلقزيز
نواف الموسوي
محمد جمال باروت
منير شفيق
فيصل دراج
طلعت مسلم

خير الدين حسيب
اسماعيل الشطي
شفيق الحوت
عبد الملك المخلافي
مصطفى النير
وميض نظمي
ياسين عمر

مجدي حماد
محمد عبد الملك المتوكل
عبد القدوس المضواحي
حسن عبد العظيم
أحمد عبد الرحمن
عصام العريان

تحرير: عبد الإله بلقزيز

**الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية**

المعارضة والسلطة في الوطن العربي: أزمة المعارضة السياسية العربية/ تحرير عبد الإله بلقزيز.

١٧١ ص.

١. المعارضة السياسية - البلدان العربية. ٢. السلطة السياسية - البلدان العربية. أ. بلقزيز، عبد الإله (محرّر).

322.40956



**مركز دراسات الوحدة العربية**

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

---



الطبعة الأولى
بيروت، كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠١

# المحتويات

# مقدمة

اهتم **مركز دراسات الوحدة العربية** بقضية الديمقراطية في الوطن العربي منذ السنوات الأولى لإنشائه، ومن هذا المنطلق جاء تنظيم ندوته المهمة بعنوان: «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» التي عقدت بمدينة ليماسول في قبرص عام ١٩٨٣. وقد تابع المركز اهتمامه بهذه القضية في أنشطته كافة، سواء في الكتب، أو الندوات، أو مجلته **المستقبل العربي**، وبخاصة من منظور عمليات التحول إلى الديمقراطية الجارية في عدد من الأقطار العربية، كما في العالم.

وفي هذا السياق نظم المركز في مقره ببيروت حلقة نقاشية حول «أزمة المعارضة السياسية في الوطن العربي»، استناداً إلى ورقة العمل التي أعدها د. عبد الإله بلقزيز بالعنوان نفسه، وذلك يوم الاثنين ٨ تموز/يوليو ٢٠٠١. وقد ضمت الندوة ٢٢ مشاركاً ينتمون إلى عدد من الأقطار العربية، من المفكرين والممارسين والباحثين. ويجيء اهتمام المركز بمعالجة هذا الموضوع نظراً إلى أن أغلبية الدراسات والندوات ركزت كثيراً على نقد السلطة، وقد آن الأوان بالفعل لنقد البديل، أي نقد المعارضة، كجزء لا يتجزأ من محاولة تأسيس الديمقراطية في الوطن العربي على أسس صحيحة وراسخة.

ومن الجدير بالذكر أن المركز قام بإرسال ورقة العمل إلى مجموعة من المهتمين بالموضوع، فتلقى عدداً من التعقيبات، ينشرها في هذا الكتاب، بالإضافة إلى التعقيبات الأصلية.

**مركز دراسات الوحدة العربية**

# ورقة العمل

# أزمة المعارضة السياسية في الوطن العربي

عبد الإله بلقزيز(*)

(*) استاذ الفلسفة ـ جامعة الحسن الثاني ـ الدار البيضاء، وعضو الأمانة العامة للمؤتمر القومي العربي.

## مقدمة

في سائر المجتمعات الحديثة، التي أنجزت ثورتها الاجتماعية وأقامت الدولة الوطنية فيها، يُنْظَر إلى المعارضة السياسية نظرة تتجاوز إطار الحق والقانون إلى إطار السياسة والمصلحة العامة للوطن والدولة والأمة: بعد إشباع الحق طبعاً. لا يجري الاكتفاء في هذه النظرة بتمتيع المعارضة بحقّها الدستوري والسياسي الديمقراطي في العمل كمعارضة، وإحاطة ذلك الحق بالضمانات القانونية والتشريعية، ضمن إطار كفالة الحقوق المدنية والسياسية للمواطنين، بل يجري - أكثر من ذلك - السعيُ إلى تمكين المعارضة من حق الوجود ومن حرية العمل السياسي لهدف أعلى هو حماية المجال السياسي من الاضطراب، ومنع السياسة من أن تعبّر عن نفسها وعن مطالب قواها خارج قواعد الديمقراطية والسِّلم المدنيّة.

لا يمكننا أن نفهم - إذاً - ظاهرة الطلب المتزايد في الديمقراطيات الغربية على دور المعارضة دون أن ندرك أهمية وقيمة الهدف الذي من أجله يجري ذلك الطلب، وهو هنا: **صَوْنُ الحياة السياسية من الاضطراب ومدُّها بأسباب الاستقرار**. وبهذا المعنى، تصبح المعارضة - في عُرْف هذه النظرة - قوة توازن ضرورية في المجال السياسي بوصفه مجالاً عمومياً، وليست عبئاً على السلطة أو مصدر إزعاج لاستقرارها كما يُنْظَر إليها في دول الجنوب ومنها دُوَلُنا العربية! وهي ليست قوة توازن في المجتمع إلا لأنها تنهض بواحدٍ من أهمّ الأدوار في صناعة الاستقرار في المجتمعات الحديثة، ونعني به التمثيل السياسي للقوى الاجتماعية، و - من خلاله - تحقيق مشاركة هذه القوى في الحياة السياسية، بل في صنع القرار.

ليست هذه ـ بداهةً ـ حال المعارضة السياسية في مجتمعاتنا العربية المعاصرة، أو قُل ليس هكذا يُنْظَر إليها من قبل السلطات الحاكمة؛ وذلك بسبب طبيعة السلطة السياسية ونمط شرعيتها في بلداننا العربية، كما بسبب تخلّف الثقافة السياسية السائدة عن قيم السياسة العصرية الديمقراطية. وهذا وجه أول ـ موضوعي ـ من أوجه وأسباب الأزمة التي تستبد بكيان المعارضة السياسية في الوطن العربي. لكن ثمة أسباباً ذاتية أخرى للأزمة تحتاج إلى وقفة تأمّل سنصرف لها الحيّز الأوسع من هذه الورقة.

يُفْتَرَض في كل معارضة سياسية أن تستمد شرعيتها من وجود حاجة اجتماعية إليها، فضلاً عن الحاجة السياسية التي سبق وأشرنا إليها. بل إن هذه الحاجة الأخيرة ليست أكثر من اعترافٍ بوجود الأولى وبأولويتها، كما بضرورة إشباعها، اعتباراً من أن تحقيق التوازن والاستقرار في المجال السياسي وقفٌ على إشباعها. وليس في وُسْع معارضةٍ أن تتمتع بمثل تلك الشرعية دون أن يكون الحامل عليها اجتماعياً؛ أي ليس في وسعها أن تكتفي من الشرعية بما يقدّمُه لها القانون ـ مثلاً ـ من حقٍّ في الكينونة والعمل لمجرَّد أن التشريعات السارية تكفُل ذلك الحق؛ ذلك أن هذه الضمانات القانونية ـ على أهميتها ـ لا تستطيع أن تصنع معارضة سياسية إذا لم يكن لهذه ما يبررُها في السياق الاجتماعي.

الحاجة التي نعني هي الحاجة إلى تمثيل قوى المجتمع من طبقات، وشرائح اجتماعية، وفئات، والتعبير عن مصالحها في المجال السياسي. وإذْ تقدّم المعارضة نفسَها ـ عادةً ـ بأنها القوة المؤهَّلة لتمثيل الجمهور الاجتماعي، والتعبير عن مصالح الجماهير الكادحة والمحرومة من القوى المنتجة، أو المعرَّضة للإفقار، من تلك المنتمية إلى الفئات الدنيا من الطبقة الوسطى، فهي تستغل ـ في الوقت نفسه ـ موقع المعارضة الذي تحتله كي تُنتج خطاباً سياسيّاً احتجاجيّاً ويوتوبيّاً، قادراً على تجييش الكتلة الشعبية وتحشيدها في المعارك الاجتماعية المفتوحة مع النخب الحاكمة ومع السلطة السياسية. وهكذا تبدو المعارضة قوة ثورية في مواجهة سلطة «واقعية» تظهر للجمهور، شيئاً فشيئاً، سلطة برّانية عن المجتمع وغريبة. وقد لا تحتاج هذه المعارضة ـ أحياناً ـ إلى أن تقدّم نفسها بديلاً سياسياً للسلطة القائمة، بل تأتيها هذه «الماهية» من نظرة الجمهور إليها. وليس مهماً إن كانت نظرته صائبة أم خاطئة، الأهم أنه يجد في تلك المعارضة ـ في لحظةٍ من لحظات الصراع الاجتماعي ـ ما يُشْبع حاجةً لديه.

السياسة ـ بهذا المعنى ـ مثل الطبيعة في المنظور الأرسطي؛ تخشى الفراغ. والمعارضة هي التي تستطيع أن تملأ هذا الفراغ الناجم عن وجود سلطة منفصلة عن المجتمع كلاً أو بعضاً، أو الناجم عن انتقال المعارضة إلى السلطة في المجتمعات الديمقراطية، وما يَسْتَتْبِعُه من شغور موقع المعارضة لفترة انتقالية. وفي سائر هذه الأحوال، تحتاج المعارضة السياسية لصَوْن الصورة الاعتبارية التي لديها عن نفسها أو لدى الجمهور عنها ـ بوصفها البديل السياسي للسلطة القائمة ـ إلى أن تقدّم الأدلة السياسية، والفكرية، والأخلاقية، على أهليتها لكي تكون ذلك البديل التاريخي. أما حين تعجز في الممارسة عن تقديم مثل تلك الأدلة، فتكون قد دخلت حالةً من الأزمة ربّما تطرح الاستفهام عريضاً حول دورها وشرعيتها.

من المؤسف أن المعارضة السياسية العربية هي من جنس هذا النوع من المعارضة التي تقيم الدليل على عجزها عن أن تكون ذلك البديل التاريخي للسلطة القائمة؛ أي من نمط المعارضة التي تعيش حالةً مزمنة من الأزمة والتراجع. ولا يتعلق الأمر هنا بالمعارضة اليسارية، والوطنية والديمقراطية التي هيمنت في عقود سابقة، فقط، بل هو يتعلق أيضاً بالمعارضة الإسلامية. ولهذه الحالة أسباب وعوامل: موضوعية وذاتية، تفسّرها. . .، وهي ما ستعنى هذه الورقة ببيانه تفصيلياً.

## أولاً: المعارضة والسلطة

### ١ ـ صُوَرٌ متعددة لحيازة السلطة

هدف كل معارضة سياسية، في كل مكان وفي كل زمان، الوصول إلى السلطة: سلطة الدولة. لا وجود لحزب سياسيّ هدفُه الحضري التبشير بفكرة عليا، أو الدفاع عن مبدأ اجتماعي وثقافي، إلا بمقدار ما يكون ذينك التبشير والدفاع جزءاً من عملية سياسية مشدودة إلى هدفها النهائي: السلطة. تملك السياسة هنا ـ وبهذا الاعتبار فقط ـ أن تستثمر الثقافة، والأخلاق، والقيم الدينية، وتَسْتَدْخِلَهَا جميعها في نظامها وفي مشروعها. بل هي تكاد لا تستطيع أن تَبْلُغَ حَدَّ الفعالية والتأثير في المجتمع دون أن تستند إلى فكرة عليا، ودون أن تنتصر لقيمةٍ أو لمنظومة من القيم، لأن ذلك ممّا يشكّل بعضاً من أسس الشرعية ومصادرها لكل سياسة أو مشروع سياسي.

لا يعني ذلك أن هدف السياسة والعمل السياسي ـ أي الوصول إلى السلطة ـ ليس كافياً وحده لتبرير تلك السياسة أو إسباغ المشروعية عليها، وإنما يعني أنها تحتاج إلى ما يجعلها مشروعاً سياسيّاً متمايزاً من غيره من المشاريع الأخرى المشتركة معها في الهدف نفسه. وهذا ما يفسّر ـ على الأقل ـ لماذا تتعدّد الأحزاب والمنظمات السياسية في المجتمع الواحد، ولماذا يحرص كلّ واحد منها على تقديم نفسه بوصفه صاحب مشروع اجتماعي ـ سياسي مختلف: حتى عن الحزب الذي يشاركه الاختيارات نفسها، أو ينهل معه من المنظومة الفكرية والايديولوجية نفسها. ليست وظيفة التمايز ـ هنا ـ أن تبرّر التعدُّد، بل أن تبرّر الوجود: وجود الحزب السياسي؛ أما التعدُّد فهو تحصيل حاصلٍ لذلك الوجود.

لا نعثر في التجربة الحديثة للعمل السياسي على نموذج واحدٍ ووحيد لهدف الوصول إلى السلطة. بل إن هذا عبَّر ـ ويعبّر ـ عن نفسه في صُوَرٍ وأشكال مختلفة، متباينة بتبايُن مفهوم السياسة والعمل السياسي لدى أيّ فريق من المشتغلين في ميدان الصراع على السياسة والسلطة. لعلنا نكتفي بذكر ثلاثِ صُوَرٍ من سَعْيِ العمل السياسي إلى تحقيق هدف الوصول إلى السلطة.

**الصورة الأولى** لتحقيق هدف الوصول إلى السلطة هي حيازتها حيازة كاملة من طرف الفريق السياسي المعارِض الساعي إليها. وهذه الحيازة تحصل عادة حينما يُسْعِف ميزان القوى الداخلي بإمكانية أيلولة سلطة الدولة أيلولة تامَّة إلى القوة السياسية الأرجح في معادلة الصراع على السياسة والسلطة. وغالباً ما يتأتى ذلك لأحزاب المعارضة المتمتعة بالتمثيل الشعبي الواسع، أو المتمكنة من أدوات الغلبة في الصراع السياسي، أو للأحزاب التي تتوافق على برنامج سياسيّ مشترك، فتعقد التحالف بينها عليه في صورة كتلة أو جبهةٍ أو ما شابه، يتعزز بها مركزُها في التوازن السياسي الداخلي...

و**الصورة الثانية** لتحقيق ذلك الهدف هي اقتسام السلطة بين المعارضة السياسية والنخبة أو النخب الحاكمة. وذلك ما لا يتأتى ـ في الأغلب الأعمّ من الحالات ـ إلا مع توافر حَامِلَيْن، أو سببينْ دافِعَيْن، هما: امتلاك المعارضة قوة ضغط ونفوذ كبرى تسمح لها بإجبار النخبة الحاكمة على قبول مثل ذلك الاقتسام للسلطة، وحيازة هذه النخبة لثقافة سياسية حديثة تبرّر لها وعي هذا الخيار بوصفه مسلكاً ديمقراطياً يعود على النظام السياسي بالاستقرار والتماسك ويعود على سلطتها ـ أو حصّتها من السلطة ـ بأسباب الشرعية في نظر الجمهور.

أما **الصورة الثالثة** له، فهي المشاركة في السلطة من قِبَل المعارضة بحصّةٍ غالباً ما تكون متواضعة ولا ترقى إلى مرتبة الاقتسام. ولا نعني بالمشاركة هنا معناها المتداول كمشاركة في الحياة السياسية والنيابية حصراً، بل نعني المشاركة في إدارة سلطة الدولة وجهازها التنفيذي (الحكومة). وهو ما لا يتأتى كذلك إلاّ بوجود قدرٍ ما من العمل بمقتضى ثقافة سياسية حديثة تقرأ في مثل تلك المشاركة ما يعني أنها ضرورة في حفظ استقرار النظام السياسي.

تستدعي كل صورة من الصور الثلاث (لتحقيق الوصول إلى السلطة) منهجاً واختياراً إجرائياً في العمل السياسي يطابقها أو يناسبها:

يرتبط بالصورة الأولى لحيازة السلطة ـ حيازةً كاملة ـ منهجان وأسلوبان في العمل: أسلوب الاستيلاء بالعنف على السلطة، وأسلوب حيازتها من خلال الطرق السلمية الديمقراطية (الاقتراع الانتخابي). أسلوب الاستيلاء بالقوة على السلطة متعدّد الأشكال والأدوات. قد يتخذ صورة ثورةٍ شعبية مدنية ـ كما حصل في إيران الثورة الإسلامية وفي روسيا البلشفية وفي أوروبا الشرقية الشيوعية ـ وقد يتخذ صورة حرب تحرير شعبية طويلة الأمد ـ كما حصل في الصين وفي فيتنام ـ وقد يتخذ صورة ثورةٍ مسلَّحة لنخبةٍ سياسية أو صورة حرب عصابات ـ كما حصل في كوبا ونيكاراغوا ـ كما قد يتخذ صورةَ انقلابِ عسكري «ثوريّ»: كما حصل في ستّ دول عربية! أما أسلوب حيازة السلطة عبر الاقتراع، فهو المتكرّس في معظم دول ومجتمعات أوروبا وأمريكا وقسم صغير من دول آسيا وأمريكا اللاتينية. والفارق بين الأسلوبيْن ليس فارقاً في الشكل (تقنية التغيير)، بل هو فارق في المضمون أيضاً: إذ لا مجال للجَمْع بين شرعيةِ القوة المُتَحَصِّلة بالعنف، وقوةِ الشرعية المتحصّلة بالديمقراطية. حتى على صعيد التغيير بالعنف، لا سبيل إلى الجَمْع بين انقلابٍ تقوم به مؤسسة عسكرية وبين ثورة مدنية يقوم بها الشعب...

ويرتبط بالصورة الثانية (اقتسام السلطة) منهجٌ في العمل قوامه السعي السلمي إلى تحقيق تسوية سياسية[1]، أو صفقة سياسية، بين المعارضة والنخبة الحاكمة يجري بمقتضاها التفاهم على كيفية توزيع السلطة بينهما. لا يَقَعُ ـ في

---

(١) عبد الإله بلقزيز، **في الديمقراطية والمجتمع المدني: مرائي الواقع، مدائح الأسطورة** (بيروت؛ الدار البيضاء؛ افريقيا الشرق، ٢٠٠١)، ص ١٣٧ ـ ١٤٩.

هذا المشهد السياسي ـ إلغاء طرف لآخر من الحقل السياسي أو من مجال السلطة، وإنما يتمّ التوافق بين الفريقيْن الرئيسَيْن فيه على الإقدام على تنازلات سياسية متبادلة، تُرَاعى فيها مصالح الطرفيْن وتُرْعَى حُرْمَتُها. والمثال المعاصر الأبرز لهذا التوافق ولهذه التسوية هو جنوب أفريقيا: التي حصل فيها الانتقال الديمقراطي سلمياً ومن خلال صفقة بين نيلسون مانديلا و«المؤتمر الوطني الإفريقي» وبين نظام البيض العنصري وحكومة فريدريك دوكليرك. وهو مثال كانت له نظائر ـ قبل ذلك ـ في إسبانيا وفي بعض دول أمريكا الجنوبية. وغنيٌّ عن البيان أن هذا النوع من التغيير القائم على فكرة اقتسام السلطة ممتنعٌ عن التحقُّق دون حيازة المعارضة مركزاً حصيناً في ميزان القوى الداخلي، ودون تشبُّع النخب الحاكمة بقدر من الثقافة السياسية الديمقراطية الحديثة يبرر لها الذهاب في هذا الخيار السلمي. . .

أما الصورة الثالثة، فيرتبط بها منهج في العمل قوامُه الانخراط الإيجابي في الحياة السياسية، من قِبَل المعارضة، وتَوَافُرُ الاستعداد السياسي لدى النظام الحاكم لتطوير مستوى الاستجابة لذلك الانخراط، وفَتْح الأبواب الموصدة أمام وصوله إلى رحاب سلطة الدولة وجهازها التنفيذي. لا تقف المشاركة السياسية ـ في هذا المشهد ـ عند عتبة المجلس النيابي أو حق التمثيل السياسي في المؤسسات المنتخبة، بل يتسع مداها إلى حيث يستوعب إمكانية تحقيق مطلب التداول الديمقراطي للسلطة، بما يعنيه ذلك من تمكين المعارضة من حصّة في السلطة عبر إدارتها ـ كُلِّياً أو جزئيّاً ـ للجهاز الحكومي. والوصول إلى ذلك الهدف إنما يكون بأسلوبيْن: الاقتراع واحترام نتائجه، أو التوافق بين السلطة والمعارضة على إدارة هذه الأخيرة للسلطة الحكومية. أما الفارق بين هذا النوع من المشاركة في السلطة وبين المشهد السابق (اقتسام السلطة)، ففي أن هذه المشاركة تكون جزئية، وتعبّر عن نفسها في صورة حصَّة محدَّدة، وليست كلّية إلى الحدّ الذي تُقْتَسَمُ فيه السلطة بين المعارضة والنخب الحاكمة. . .

تلك هي الصور الثلاث لتحقيق هدف الوصول إلى السلطة على نحو ما عبَّرت عنه مادّياً التجربة الحديثة للعمل السياسي الثوري، أو المُعَارِض، أو الساعي إلى التغيير. وحين نتأمَّل في تجربة المعارضة/المعارضات السياسية العربية المعاصرة ـ انطلاقاً من معطيات هذه «الهندسة السياسية» للتغيير وصورها الثلاث الموصوفة ـ تستوقفنا أربع ملاحظات:

**الملاحظة الأولى** أن الصورة الوحيدة للوصول إلى السلطة ـ من قبل المعارضة في الوطن العربي ـ والتي هيمنت، منذ مطالع النصف الثاني من القرن العشرين حتى اليوم، هي الصورة الأولى: الاستيلاء بالعنف على السلطة، وفي نسخة متكررة من ذلك الاستيلاء هي: الانقلاب العسكري! وما زلنا نحتاج اليوم إلى تفسير هذه الظاهرة/المفارقة، وهي إخفاق النخب الوطنية والتقدمية العربية في الوصول إلى السلطة عن طريق الجماهير، هي التي انتدبتْ نفسها لتمثيلها والزجّ بها في الحياة السياسية، والاستعاضة منها بأسلوب التوسّل بالانقلاب العسكري! نعم، حصلت عشرات الثورات الشعبية العربية في نصف القرن الأخير هذا، لكنها أُخمِدَتْ بعنفٍ وحشي من النظم الحاكمة. حتى الثورة العراقية لعام ١٩٥٨، والثورة السودانية لعام ١٩٨٥، وهما الثورتان اللتان نجحتا بإسقاط النظام وإيصال قوى المعارضة إلى السلطة، لم تذهبا حتى نهاياتهما السياسية المُفترضَة، بل سرعان ما تَعَرّضَتا لإجهاض من قبل النخب المعارضة ذاتها التي أصبحت حاكمة!

**والملاحظة الثانية** أن صيغة التوافق والتسوية لاقتسام السلطة لم تحصل ـ في الوطن العربي ـ سوى في تجربة سياسية واحدة، ولفترة زمنية محدودة، هي تجربة اليمن الموحَّد في بداية التسعينيات من القرن الماضي. حيث قضت اتفاقية الوحدة بين الشطرين باقتسام السلطة بين «حزب المؤتمر الشعبي» في الشمال، و«الحزب الاشتراكي اليمني» في الجنوب. ولعلّ الاستثناء اليمنيّ، على هذا الصعيد، ناجم ـ في المقام الأول ـ عن كون الوحدة بين الشّطرين هي التي أمْلَتْ صيغة اقتسام السلطة، وإلا ما كان لذلك الاقتسام أن يكون أو يحصل في أحوال أخرى طبيعية: أعني شبيهة بأحوال سائر البلدان العربية الأخرى. في كل حال، انهارت تجربة التوافق والتعاقد بين الحزبين، وانهارت معها صيغة اقتسام السلطة، حين نشبت الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب، وانْزَلق قسمٌ من قيادة «الحزب الاشتراكي» ـ وعلى رأسه أمينه العام آنذاك علي سالم البيض ـ إلى إعلان الانفصال؛ الأمر الذي استغله الرئيس علي عبد الله صالح، وحزبه، ونظامه، لفضّ الشراكة مع «الحزب الاشتراكي»، وإزاحته من السلطة، وبالتالي الاستيلاء عليها استيلاءً كاملاً مع حليفه السياسي الجديد: التجمع اليمني للإصلاح بزعامة عبد الله بن الحسين الأحمر.

**والملاحظة الثالثة** أن صيغة المشاركة في السلطة، من خلال إدارة الجهاز

التنفيذي (الحكومي)، لم تتحقق إلاّ جزئياً، وفي بلديْن عربيَّيْن فقط هما: المغرب ولبنان. في المغرب، قامت حكومة ائتلافية بين أحزاب اليسار[٢] (أحزاب «الكتلة الديمقراطية) وأحزاب «الوسط»، في ١٤ آذار/مارس ١٩٩٨، برئاسة زعيم الاتحاد الاشتراكي عبد الرحمن اليوسفي، في أعقاب انتخابات تشريعية حصل فيها اليسار على ثلث مقاعد البرلمان. وسُمِّيَتِ الحكومةُ حكومة تناوب توافقي، لأنها لم تتأسَّس على أغلبية نيابية يسارية، وإنما على توافق بين زعيم المعارضة وبين الملك الراحل الحسن الثاني على تحالفٍ مضمون مع «أحزاب الوسط»[٣]. وكانت هذه أول مشاركة للمعارضة في السلطة وفي إدارة الدولة منذ أربعين عاماً، أعني منذ قيام حكومة الاستاذ عبد الله ابراهيم عام ١٩٥٩، أي أربع سنوات بعد استقلال البلاد من الاحتلال الفرنسي[٤]. أما في لبنان، فقد أصبح مألوفاً ـ منذ «اتفاق الطائف» على الأقل ـ أن يشارك بعضٌ من قوى المعارضة في السلطة، وإن لم يكن قد حَصَل على أغلبية نيابية، كما هو الحال في حكومة د سليم الحصّ السابقة، أو في حالة مشاركة وزراء لـ الحزب التقدمي الاشتراكي في حكومات عمر كرامي، ورشيد الصلح، ورفيق الحريري. وقد قدَّم مناخ الحريات في لبنان فرصاً أوفر لتمثيل رأي المعارضة في السلطة ـ «حزب الله» مثلاً ـ حتى وإن لم تشارك مشاركة مباشرة في إدارة سلطة الدولة وجهازها الحكومي.

أما **الملاحظة الرابعة** فهي أن الطريق إلى تحقيق سيناريو الوصول إلى السلطة عبر المشاركة المحدودة فيها (الصورة الثالثة المومأ إليها في الفقرة السابقة) ما زال محفوفاً بالعوائق والعقبات، وما زال محدوداً بحيث لا يتجاوز خمسة أقطار عربية هي: مصر، والأردن، واليمن، والكويت وموريتانيا. نعم، ثمة فارق كبير بين هذه الأقطار على صعيد خبرة العمل الديمقراطي فيها

---

(٢) أحزاب اليسار الممثلة في البرلمان والمساندة للحكومة والمشاركة فيها ستة هي: «الاتحاد الاشتراكي»، و«حزب الاستقلال»، و«حزب التقدم والاشتراكية»، و«منظمة العمل الديمقراطي الشعبي» (وهي أحزاب «الكتلة الديمقراطية»)، ثم «الحزب الاشتراكي الديمقراطي»، و«جبهة القوى الديمقراطية». وهي جميعها تشارك في حكومة اليوسفي ما عدا «منظمة العمل» المكتفية بمساندتها نيابياً.

(٣) حزبا «الوسط» المشاركان في الحكومة هما «التجمع الوطني للأحرار»، و«الحركة الوطنية الشعبية».

(٤) سبق لحزب الاستقلال أن شارك في حكومات يمينية خلال عقد الثمانينيات؛ لكنها كانت مشاركة جزئية. وكذلك الأمر مع مشاركة زعيم الاتحاد الاشتراكي الراحل عبد الرحيم بوعبيد، بحقيبة وزير دولة ورفيقه السيد عبد الواحد الراضي بحقيبة وزارة التعاون.

بحيث لا تُمكِن مقارنة مصر مع اليمن، أو الكويت مع موريتانيا ـ مثلاً ـ في درجة التطور السياسي الديمقراطي. لكنها جميعها مشتركة في جامع واحد هو: عُسْر الانتقال الديمقراطي[٥] فيها. ومردّ هذا العُسْر إلى أسباب مختلفة: سياسية واجتماعية، من قبيل ضعف المعارضة، أو تزوير الاقتراع من قبل السلطة، أو وجود قانون انتخابي مصمَّم لإضعاف تمثيلية قوى المعارضة في المؤسسات، أو هيمنة العلاقات القبلية والعشائرية على الحياة الديمقراطية، أو وجود حكم قائم على عصبية العائلة ومُسْتَثْنٍ لقسم كبير من المجتمع (المرأة، الـ «بدون») من حقوق المواطنة: وجوهرها الحق فيَ التمثيل!

هدف التوصيف السابق بيانُ الأشكال المختلفة لتحقيق هدف السياسة والعمل السياسي: الوصول إلى السلطة، وكيف تَجلَّت (تلك الأشكال) في تجربة نضال المعارضة العربية خلال العقود الخمسة الأخيرة. غير أن النظر إلى أزمة هذه المعارضة من حيث هي أزمة موضوعية، ناجمة عن ظروف عملها الخارجية: المجال السياسي الذي تعمل فيه وموقف السلطة منها، يحتاج إلى وقفة مستقلة، وإلى مقاربة تحليلية مختلفة عن سياق التصنيف الطبوغرافي السابق، إنها تحتاج إلى تحليل المجال السياسي من الداخل.

## ٢ ـ المعارضة والمجال السياسي العربي

واحدة من أكبر مشكلات المعارضة السياسية في الوطن العربي أنها تعمل في مجال سياسيّ نابذ أو انتباذيّ، نعني في مجال سياسي لا يقدم لها إمكانية حقيقية للاشتغال الطبيعي، بَلْه لأداء دورٍ! فالغالب على البنى السياسية العربية غيابُ هذا المجال الوسيط بين الدولة والمجتمع بالمعنى الحقيقي لمفهوم المجال أو الحقل السياسي، إذ هو لم يتكون بعد ـ بمعناه الحديث ـ كفضاء عمومي لممارسة المنافسة السياسية السلمية والصراع الديمقراطي على كسب الرأي العام، وعلى المشاركة في صنع القرار وصياغة المستقبل والمصير! ولذلك، فالسياسة تعاني ـ من حيث هي فاعلية اجتماعية ـ فقدان الأسباب التي تجعلها دينامية من ديناميات تطوُّر الاجتماع الوطني كما هو مُفْتَرَضٌ فيها، وكما هو عليه أمرُها في المجتمعات الحديثة والمتقدمة، بل هي تجد نفسها ـ لذلك السبب ـ فعلاً ممتنعاً في «أفضل» الأحوال، أو فعلاً قِتاليّاً دمويّاً في أسوأها! والمعارضة السياسية في مجتمعاتنا العربية ـ بوصفها تَجَلِّياً من تجليات التعبير عن الممارسة السياسية ـ هي أكثر من يتلقى نتائج الانسداد الذي تنتهي إليه الدينامية

المحجوزة للسياسة بسبب غياب مجال اشتغالها الطبيعي!

لا يوازي غياب المجال السياسي الحديث ـ في البنى السياسية العربية ـ فداحةً إلا حضور أشكال أخرى من «المجال» تمارس فيها السياسة على نحو لا تتحقق معه وظيفتها كدينامية للتطور. فحين نتأمل في صورة هذه البنى السياسية العربية المعاصرة، نكتشف أن المجال السياسي فيها لا يعدو أمره أن يكون على أوجه ثلاثة: إما مجال منعدم انعداماً تاماً، أو مجال تقليدي، أو مجال «حديث» صوري.

## أ ـ مجال منعدم

الأغلب الأعم على هذه البنى السياسية العربية انعدام وجود مجال سياسي فيها كمجال عمومي، أي كمجال ينتمي إلى الحق العام، وتملك فيه سائر قوى المجتمع حيّزاً معترفاً به أو حصَّةً مَرْعيَّةً بقوة أحكام القانون أو الدستور، أو بقوة أحكام التوافق والتراضي بين السلطة ومعارضيها! في هذا النمط من الهندسة السياسية للمجال السياسي، يقع تصميم المجال على مقاس النخبة أو النخب الحاكمة، وعلى مقاس مصالحها! يَسْتَتْبعُ ذلك احتكارُ السلطة القائمة للمجال السياسي، وللحقّ في ممارسة السياسة فيه على نحوٍ حصريّ؛ ولا يَشِيطُ أو يتبقى لغير النخبة المسيطرة فائضُ مجالٍ يستطيع فيه أن يمارس السياسة من حيث هي حق عام! فحين يكون المجال السياسي ملكية خاصة للسلطة وللنخبة الحاكمة، وليس ملكية عمومية لسائر قوى المجتمع، لا يبقى ثمة من معنى للاستغراب لحرمان قوى المعارضة من حقّها المشروع في التعبير والعمل.

الناجم عن سيادة هذا النمط من الهندسة السياسية: الذي يُصَادَرُ فيه المجال السياسي ويُحتَكَر من قبل النخبة الحاكمة، هو فُشُوُّ علاقات القمع وما يرتبط بممارسته من إهدارٍ أَغشَى للحقوق والحريات، ومن عدوانٍ ماديّ ورمزي على الجماعات السياسية والاجتماعية المعارِضة أو المطالِبَة بحقوقها السياسية، بل إن السِّمَةَ الغالبة على هذا القَمع هو المَيْل ـ موضوعياً ـ إلى احتساب المعارضة السياسية للسلطة الحاكمة فِعْلاً أشبه بالمروق والكُفْر عن «الإجماع»! وهو الاعتقاد الذي يسوّغ للسلطة المستبدَّة أن تذهب في القصاص من المعارضة «المارقة» إلى درجة تطبيق «الحدود» عليها كما تُطَبَّق على السارق! أليست ـ في نظرها ـ «سارقة» لسلطةِ «ليست لها»، أو ساعية إلى سرقتها؟!

ليس من شكٌ في أن أيلولة هذه الحال من القمع والعدوان إنَّما إلى إجبار المحروم (المعارضة) على سلوك مسالك في السياسة غير سلمية ولا حضارية: العنف السياسي. لا نبرر للمعارضة إقدامها على نهج خيار العنف في العمل السياسي؛ غير أننا لا نستطيع أن نتعامى عن الأسباب التي أَوْدَتْ بها ـ تحت وطأة اليأس والإحباط وانسداد المنافذ ـ إلى مهاوي هذا الخيار الدموي الانتحاري عليها وعلى المجتمع الوطني برمّته! فحين ينعدم وجود مجال سياسي طبيعي لممارسة السياسة، وتنفرد السلطة الحاكمة بالاستئثار بالحق في ممارسة هذه السياسة بمعزل عن غيرها؛ وحين يترادف ذلك الاستئثار بممارسة قمع شرس على المعارضة، تَنْسَدُّ الآفاق أمام هذه الأخيرة، ولا يبقى أمامها سوى الردّ على عنف السلطة بعنف رديف! ولا نستطيع أن نفهم ظاهرة العنف السياسي الوحشي في بلدان عربية ـ مثل الجزائر[٦] ومصر ـ ولا ظاهرة الالتجاء المتزايد إلى توظيف الدين في السياسة والعمل السياسي، دون ربطها بنتائج هذه الهندسة السياسية للمجال المُصَادَر والمُحْتَكر من قبل السلطة القائمة.

غيابُ مجال سياسي لممارسة الصراع والمنافسة ـ كما هو الأمر في معظم البلدان العربية ـ لا يَسْتَتْبِعُه حُكْماً زوال السياسة والصراع بوصفهما ديناميتيْن اجتماعيتين موضوعيتيْن، بل ينجُم عنه البحث عن تصريف هذه الدينامية من خلال ـ وعبر ـ قنوات أخرى قد لا تبدو سياسية، للوهلة الأولى، وأهمها: الدين! إن ظاهرة الطلب المتزايد على الدين، في مجال الاستثمار السياسي: استثمار المقدّس أو الرأسمال الديني في العمل السياسي، إنما مردُّه إلى غياب مجالٍ سياسيّ، أو مجالٍ تُمارَس فيه السياسة، ومحاولة لاستعارة المجال الديني كي يكون ذلك المجال السياسي البديل. وليست تخفى تَبِعَات ذلك الاستبدال على الاستقرار السياسي والسلم المدنيَّة، بل على عملية السياسة ذاتها!

بقي أن نشير ـ في خاتمة هذه الفقرة ـ إلى أن النظام السياسي القائم في هذا النموذج من المجال السياسي المنعدم ـ أو المُسْتَلْحَق كلّية بالسلطة ـ هو النظام السياسي الشمولي أو الكُلاَّني: النظام الذي تنعدم بوجوده كل حياة سياسية في المجتمع، ويُجبَر فيه الصراع على أن يركب مراكب غير سياسية!

---

(٥) انظر مفهومنا للانتقال الديمقراطي في: المصدر نفسه.

(٦) عبد الإله بلقزيز، **عرس الدم في الجزائر**، كتاب سلسلة شراع؛ ٤٣ (طنجة: وكالة شراع لخدمات الإعلام والاتصال، ١٩٩٨).

وقد يكون هذا النظام عسكرياً، على ما هو عليه الحال في ثماني دول عربية اليوم، أو «مدنياً»: عشائرياً، كما في خمس دول عربية أخرى، كما قد يكون مزدوج الشخصية كما في ثلاث دول من هذه الدول الثلاث عشرة!

### ب ـ مجالٌ تقليدي

على الرغم من كل مظاهر الحداثة الصاخبة في البنى الاقتصادية والخدماتية ـ وفي طرائق الحياة المدنية ـ في قسم كبير من البلدان العربية المعاصرة، وبخاصة في مجتمعات اليَسَار والرخاء الاقتصاديَّيْن (بلدان النفط على وجه التحديد)، فإن الدولة فيها والبنى السياسية على قدرٍ كبير من التقليدانية يفضحُ الفجوة الرهيبة فيها بين جُماح حداثوي رثّ ـ عبارة عن طلاء أو زينة خارجية تخفي التجاعيد ـ وبين فوات وتأخّر هائلَيْن في بنية السياسة والسلطة، بل قُل في طبيعة الاجتماع السياسي[٧].

ففي قسم كبير من البلدان العربية، يستمر المجال السياسي التقليدي في التعبير عن نفسه، بل في إعادة إنتاج نفسه، من خلال الرعاية السياسية لبُنى التمثيل التقليدي السابقة لقيام الدولة الحديثة وعلاقات السياسة والسلطة المطابقة لها! يقوم هذا المجال التقليدي على قاعدة التمثيل العصبوي، فيستند إلى مبدأ حقّ العصبيات في التعبير عن نفسها ضمن معادلة توازن محدّدة لا تُخِلّ بأرجحية العصبية الكبرى الحاكمة ـ قَبَلِيَة أكانت أم عشائرية أم عائلية أم طائفية أم مذهبيةً ـ كما لا تُهدِر حق العصبيات الأصغر في قدرٍ ما من التمثيل والمشاركة في علاقات السلطة والنفوذ، وفي قدرٍ ما من أقساط وعوائد ذينك النفوذ والسلطة على جمهور العصبيات غير الغالبة أو غير المتسلطة.

أَسْمَيْنَا هذا المجال بالمجال التقليدي لأن الممارسة السياسية فيه لا تجري بمقتضى علاقات التمثيل والمشاركة العصرية، بل بمقتضى علاقات سابقة للسياسة بمعناها الحديث. لذلك، بمقدار ما نعثر في هذا المجال على دينامية تمثيل وتوازن مستندة إلى بُنَى القرابة والعصبية، نلحظ غياباً مثيراً للأدوات والمؤسسات السياسية الحديثة مثل الأحزاب والنقابات والمنظمات الشعبية، لنلحظ معها ـ بالتالي ـ غياباً كاملاً لشيء اسمه الحياة السياسية! وإذا كان بعضٌ من هذه الدول

---

(٧) نبّه إلى ذلك مبكراً كثيرون ممن تناولوا موضوع هذه الفجوة بين المادي والسياسي ـ الثقافي من المثقفين العرب. انظر في هذا: عبد الله العروي، **العرب والمفكر التاريخي**، ط ٣ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠)، وياسين الحافظ، **الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**، الآثار الكاملة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩).

يشهد تَجاوُراً مُفَارقاً بين هيكلٍ سياسيٍّ عصريّ وهيكل سياسيّ تقليدي، مثل لبنان والأردن والكويت و ـ إلى حدٍّ ما ـ اليمن وموريتانيا، فإن بعضاً آخر منها يفتقر حتى إلى ذلك الهيكل السياسي العصري، ولا يعرف من علاقات التمثيل والمشاركة إلاّ ما تحصَّل لديه من الموروث السياسي التقليدي ! وهو ما يَفْشُو أمرُه في معظم بلدان الخليج العربي!

لا غرابة إذاً أن ينعدم في بلاد هذا المجال التقليدي ـ وبخاصة في منطقة الخليج ـ وجود معارضة سياسية بالمعنى العصري للكلمة ما خَلاَ بلديْن ـ هما الكويت والبحريْن ـ وفي حدود متواضعة إلى أبعد حدّ. ولذلك، فإن المعارضة الوحيدة التي نشأت في هذا المجال لم تَتَّخِذ شَكْلاً سياسيّاً وحزبيّاً صريحاً، بل جنحت إلى التعبير عن نفسها في صورتيْن: في صورة معارضة عصبوية تنهل من الميراث التقليدي نفسه وتكرّسُه، أو في صورة معارضة دينية ـ مذهبية تطيح بالسياسة أصلاً وتؤسس الصراع الاجتماعي على مقتضى معياريٍّ صرف يضيع في متاهاته معنى المصلحة الاجتماعية، وهي مبدأ كل سياسة أو فعل سياسي! وغني عن البيان أن النظام السياسي المطابق لهذا النموذج من المجال التقليدي هو النظام العصبوي(٨).

### ج ـ مجالٌ حديث صورياً

نعثر في البلدان العربية المعاصرة على تشكيلٍ واسع من النماذج التي تشهد وجود مثل هذا المجال السياسي الحديث صوريّاً، وهي ثلاث عشرة دولة عربية. وهذا حكم يستقيم مع ملاحظة وجود مظاهر «حديثة» للسياسة فيها، من قبيل «العمل» بدستور، أو وجود برلمان «منتخب»، أو وجود «تعددية» حزبية، أو توافر قدر ما من الحريات العامة. غير أنه لا يستقيم مع ملاحظة طبيعة عمل واشتغال هذه المؤسسات، إذ الغالب عليها أنها شكلية، وأن لا وظيفة لها إلا تأثيث المشهد السياسي الشمولي بديكور «حداثي» و«ديمقراطي» يُغَلِّفِ علاقات القمع والإقْصاء السياسيَّيْن، ويُسبْغ بعض أردية الشرعية على نظامٍ سياسيّ يفتقر إلى أية شرعية!

وليست معضلة هذه النماذج في صورية المجال السياسي الحديث فيها

---

(٨) انظر تحليلنا للمجتمع العصبوي في: الأنصاري، محمد جابر [وآخرون]، **النزاعات الأهلية العربية: العوامل الداخلية والخارجية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧).

فحسب، بل في أن هذا المجال السياسي ـ على علاّته ـ منخور من الداخل بانقسام أهليٍ عصبويّ تمتنع معه علاقة المواطنة: وهي علاقة تحتية أساس في تشكيل أي مجالٍ سياسيٍّ حديث. ذلك أنه بغياب قدر من التجانس الاجتماعي والوحدة الوطنية، يتأسّس الكيان على تعايش حَذرٍ ـ وأحياناً مغشوش ـ بين جماعات مختلفة ومتباينة تعجز عن توليد ولاء أعلى يتجاوز حدود عصبياتها من جنس الولاء للوطن. وهكذا بمقدار ما يعني الدفاع عن الكيان ـ في ملتها ـ دفاعاً عن مصالح العصبية: القبلية والعشائرية والطائفية، وعن حصتّها في السلطة، فهو يعني قيام مجال سياسيّ حديث فيها تقاسماً لأقساط تلك السلطة، أو اشتراكاً في التمتُّع بثمراتها. وهذا مّما ينجب «الديمقراطية» الطائفية من النوع «التشاركي» الذي نظر له ميشال شيحا[٩] في لبنان مثلاً، وما يمكن أن يناظرها من «ديمقراطيات» توازنية عصبوية من النوع القائم في اليمن! أما في أسوأ الحالات، فلا يُفرز ذلك الانقسام الأهلي أيّ نوع من أنواع «التوازن» بين الجماعات؛ بل ينطوي على تسلّط عصبية واحدة على السلطة، ليس على النحو السائد في نمط المجال التقليدي ـ كما في الجزيرة العربية ـ بل على نحوٍ «حديث» من خلال «الحزب القائد»، والدستور الممنوح، والبرلمان «المنتخب» (المعينّ)!

لعلّ الدولتين الأكثر تمثيلاً لهذا المجال السياسي الحديث الصوري أو الضيّق هما: مصر والمغرب. ليس السبب في ذلك هو «طول» عهدهما بالحياة الديمقراطية[١٠]، واستقرارها لفترة ربع قرن فيهما، بل ـ أيضاً وأساساً ـ لأنهما الكيانان الاجتماعيان الأكثر تجانساً في الوطن العربي، وحيث تاريخ الدولة فيهما يمتدّ إلى ثلاثة آلاف سنة (في المغرب) وخمسة آلاف سنة (في مصر). وليس تفصيلاً ـ في ظنّنا ـ أن يتمتع نسيج هذين البلدين بوحدة اجتماعية، بل بوحدة دينية ومذهبية (كما في المغرب)، وأن يكون للدولة فيهما تاريخ عريق، بل أن تستطيع هذه الدولة حفظ استقلال كيانها في معظم أطوار تاريخها، بما

---

(٩) انظر أحدث دراسة شاملة عنه في: فواز طرابلسي، **صلات بلا وصل: ميشال شيحا والايديولوجيا اللبنانية** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٩)، انظر أيضاً: مهدي عامل، **مدخل إلى نقض الفكر الطائفي**، ط ٢ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٩).

(١٠) ليس الجامعُ بينهما أنهما دَخَلا في الوقت نفسهِ تقريباً (١٩٧٥) تجربةَ «تطوّر ديمقراطي»، بل انهما يشتركان في تراث فكري ـ سياسيّ متشابه: الفكر الليبرالي مع لطفي السيّد، في مصر، ومع محمد بلحسن الوزاني وعلال الفاسي ـ متأخّراً ـ في المغرب.

فيه تاريخها الإقليمي ـ الديني الموحّد[١١].

مع ذلك كله، ومع واقع وجود حياة سياسية حقيقية في المغرب ومصر، ومجال وسيع من الحرية ومن كفالة الحقوق المدنية والسياسية، وانتظام الحياة النيابية فيهما. . .، فإن هذا الهامش السياسي الحديث المتاح ما زال ضيِّقاً ومراقباً ومعرضاً للتبديد المنهجي. وليس تزوير إرادة الشعب في الاقتراع الانتخابي ـ سواء بتدخُّل الإدارة أو بالاستعمال غير المشروع للمال لشراء الذمم وإفساد الحياة السياسية ـ إلاّ واحداً من أمثلة عديدة لما يتعرض له هذا المجال الضيّق أصلاً من تضييق مُضَاعَف! نعم، أفْرَجَتْ «التجربة الديمقراطية» في المغرب عن إمكانية لتحقيق مطلب التداول السلمي للسلطة، من خلال تشكيل حكومة «التناوب التوافقي» التي يرأسها السيد عبد الرحمن اليوسفي منذ نيّف وثلاث سنوات، غير أن ذلك ما كان كافياً للقول إن المغرب دَخَل ـ فعلاً ـ في عصر فكرة التداول. ذلك أن الحكومة تلك نشأت عن انتخابات مزوّرة لم تحصل فيها القوى الديمقراطية سوى على ثلث مقاعد البرلمان، وقامت ـ بسبب ذلك ـ على أغلبية مثيرة للاستفهام والجدل: القوى الديمقراطية + أحزاب الإدارة التي صنعتها وزارة الداخلية في عهد السيد إدريس البصري.

في كل حال، يرتكز هذا المجال السياسي «الحديث» في المغرب ومصر على مجتمع سياسيّ ناهض، على حياة سياسية حقيقية، وعلى الرغم مما يطبع لعبة السياسة والسلطة فيهما من مظاهر مشاركة صورية لم تَرقَ بعد إلى مستوى المشاركة السياسية الفعلية المتوازنة. ومن النافل القول إن ذلك ليس بسبب ميزان القوى غير الراجح لقوى المعارضة فحسب، بل لأن طبيعة النظام السياسي في هذا المجال ـ وهي الحداثة الشكلية المستعارة ـ لا تقود موضوعياً سوى إلى توزيع غير متكافئ للسلطة فيه!

| المجال | منعدم | تقليدي | «حديث» |
|---|---|---|---|
| قوامُه | السلطة | العصبية الأهلية والسياسية | المجتمع السياسي |
| سمَاته | القمع والإقصاء | المشاركة التقليدية | المشاركة الصورية |
| طبيعته | المُصَادرة والاحتكار | التوازن العمودي | التوزيع اللامتكافئ للسلطة |
| النظام السياسي | شمولي مغلق | عصبوي | حداثي شكلياً |

---

(١١) من ذلك نجاح المغرب الوسيط والحديث بحفظ استقلالية كيانه الوطني في وجه الدولة العثمانية؛ وهو عينُ نجاح مصر في ذلك منذ تمرّد محمد علي باشا على الآستانة وسلطانها العثماني منذ القرن التاسع عشر، امتداداً لاستقلالها عن السلطة المركزية الخلافية في المشرق منذ عهدها الفاطمي.

حاولنا في السياق السابق - كما في الجدول المُجمِل له - أن نرصد علاقة التمايز والتوازي بين ثلاثة أنماط للمجال السياسي سائدة في المشهد السياسي العربي. ونستدرك هنا بالقول إن علاقة التمايز والتوازي تلك ليست ثابتة وجامدة أو نهائية. نعم، إنها تعبّر عن سمات خاصة بكل مجال، لكن ذلك ليس سبباً لاستبعاد وجود علاقة أخرى بين الأنماط الثلاثة تلك هي علاقة التَخَلُّل أو التداخل والاشتراك بينها في جملة من عناصر التشابه. من العلامات الدالة على ذلك ثلاثة معطيات هي:

**المعطى الأول**: هو أن النمط الأول الذي ينعدم فيه وجود مجال سياسي، قد يتداخل مع النمط الثاني (المجال التقليدي) - والعكس صحيح - فينجم عن ذلك قيام مجالٍ سياسيٍّ تقليدي ينهل طبيعته من المجال الأول، بحيث يقوم على القمع والإقصاء، لا على المشاركة التقليدية للعصبيات الصغرى، ويُصبح مُصَادَراً أو محتَكَراً من قِبَل العصبية الغالبة بدلاً من أن يكون متوازناً على صعيد التكوين السياسي للسلطة فيه.

**المعطى الثاني**: يتمثل في أن النمط الأول من المجال السياسي (المنعدم) قد يتداخل مع النمط الثالث (الحديث)، فيستعير منه بعض سماته الشكلية (الحزب السياسي، والجبهة الوطنية، والدستور، والاقتراع الانتخابي، والبرلمان. . .) بعد إفراغها من أيّ مضمون سياسيّ، وتحويلها إلى مجرَّد ديكور خارجي لتلميع صورة النظام السياسي والإيحاء بحداثته.

أما **المعطى الثالث**، فيتمثل في واقع التداخل بين النمط الثاني (المجال التقليدي) والنمط الثالث (الحديث)؛ وتَنجم عنه استعارة المجال التقليدي لبعض قشور الحداثة السياسية لتغطية قاعه العصبوي المتأخر، من قبيل الحزب السياسي (الذي يصبح جهازاً سياسياً للطائفة أو المذهب أو القبيلة!)، أو الانتخابات (التي لا يُنْتَخَب فيها المواطنون، بل يَنْتَخِبُ فيها جمهورُ كل طائفة أو قبيلة مرشَّحي عصبيته الأهلية!). . . إلخ!

يقودنا سياق التحليل السابق للمجال السياسي، ولبُنَى السياسة والسلطة، في الوطن العربي وكياناته إلى استنتاج رئيس مفاده أن البيئة الداخلية الموضوعية التي تعمل في إطارها المعارضة/المعارضات السياسية العربية، بيئة غير جاذبة، بل نابذة كما أسلفنا القول، و - بالتالي - فهي ترسم تخوماً وخطوطاً حُمراً أمام فعلها السياسي، فتفرض عليه الانكفاء إلى مواقع دفاعية جدّ متواضعة، أو إلى

ركوب سياسة المغامرة والانتحار؛ أي تفرض عليه ـ في الحالَيْن ـ أن يكون ضعيف التأثير، بل عديم التأثير، في مجرى علاقات السياسة والصراع السياسي في المجتمع!

ومع ذلك كلِّه، مع التسليم بأن جزءاً من أزمة المعارضة السياسية إنَّما مردُّه إلى شرطها الموضوعي المجافي، وما يقع تحته من حقائق ومعطيات من جنس الحصار المفروض عليها من قِبَل السلطة الاستبدادية الحاكمة، إلا أن ذلك لا يكفي سوى لفهم وجْهٍ من أوجه تلك الأزمة المتعددة المصادر والأسباب والتجليات. وهو ـ في ما نقدِّر ـ فهمٌ قاصر عن إنتاج رؤية متكاملة حول بيولوجيا هذه الأزمة وتجليها الفيزيائي الكامل. وهذا الفهم ممتنعٌ عن الإدراك دون العروج على العوامل البنيوية الذاتية لهذه الأزمة في جسم المعارضة السياسية العربية نفسها.

## ثانياً: أزمةُ المعارضة مع نفسها

لا نتزيَّد حين نقول إن الأزمة الذاتية المديدة التي تعانيها قوى المعارضة السياسية في الوطن العربي ـ منذ ربع قرن تقريباً ـ لا تقلّ حدة وخطورة عن أزمتها الناجمة عن فعل العدوان السياسي اليومي الذي تقوم به السلطة الاستبدادية ضدها، وضد أي شكل من أشكال الحياة السياسية في مجتمعاتنا، فالأزمة هذه مفروضة عليها من خارج لا قِبَلَ لها بدفع ثقل أحكامه القهرية عليها إلا بتكيف اضطراري باهظ الثمن. أما الأزمة الذاتية، فمن رَحِم تجربة المعارضة خرجت، وعن أخطائها في السياسة صدرت، و ـ بالتالي ـ فمسؤوليتها عنها ثابتةٌ ثُبُوتَ هلال رمضان في يومه الثاني، ومسؤوليتها عن تجاوزها مسؤولية سياسية وأخلاقية: على الأقل إزاء جموع الذين محضوها التأييد والولاء من جماهير الشعب، أو الذين دفعوا حياتهم أو دفعوا حريتهم ثمناً لأهداف آمنوا بها وناضلوا في صفوف هذه المعارضة من أجلها. . .

سنقف في السياق التالي ـ ببعض التفصيل ـ على أربعة تجليات لهذه الأزمة تتصل بنمط الثقافة السياسية لدى المعارضة، وبعلاقتها بجمهورها الحزبي والاجتماعي، وبنمط العلاقات داخل مؤسساتها التنظيمية، ثم بواقع حال قرارها السياسي ومدى ما يتمتع به من استقلالية أو إذْناب واستتباع. . .

## ١ ـ سياسةٌ بلا مشروع سياسيّ!

كان الزعيم البلشفي الروسي فلاديمير إليتش أوليانوف (لينين) يردّد باستمرار مقولته الشهيرة: «لا ممارسة ثورية بدون نظرية ثورية». وكان يقصد أن الحركة الاشتراكية ـ الديمقراطية، ثم الحزب البلشفي في ما بعد، لن تُفلح في إنجاز مهمة التغيير الثوري بمجرد النجاح في تنظيم الجماهير في حزب ثوري، أو بمجرد النجاح بالاستيلاء على السلطة بالعنف، بل بامتلاك نظرية الثورة الاجتماعية، وهي عنده النظرية الماركسية أو نظرية كارل ماركس في الاشتراكية. ومعنى ذلك أن لينين ينطلق في وعيه السياسة والعمل السياسي من قاعدة مفادها أن العمل السياسي لا يملك أن يكتسب أسباب الفاعلية والتأثير إلا إذا كان مستنداً إلى مشروع سياسيّ واجتماعي يبرّره ويؤسّس له عوامل النجاح[١٢].

إذا تركنا جانباً الخاصّ في التجربة السياسية البلشفية ـ وهو المشروع الاشتراكي ـ ووقفنا عند العام والمشترك بين تجارب الحركات السياسية: الثورية أو الإصلاحية، نجد أن القانون الحاكم للعمل السياسيّ والحزبيّ في التاريخ المعاصر هو تنزُّل المشروع السياسيّ منزلة المرجعية العليا لكل عملٍ سياسيّ، وانتظام هذا الأخير على مقتضى نظام الأهداف والقيم الذي يرسمه له ذلك المشروع السياسي، ويفرض عليه الاسترشاد به في اليوميّ والمباشر من السياسة. المشروع السياسي ليس مبدأ السياسة فحسب، هو الفَيْصل بين السياسات، والفيصل بين القوى السياسية، ودونه السياسة تجريبيةٌ قاتلة وتناسخٌ مكرور، وربّما تجارةٌ اجتماعية تَتَحَوَّل بها الأحزاب إلى مقاولات، أو علاقات عامَّة في أحسن صُوَر انحطاط معناها ومبناها!

قبل ربع قرن من اليوم، أي قبل انطلاق طور الاستنقاع السياسي والحزبي لقوى المعارضة في الوطن العربي، كان لأحزاب وتنظيمات ما دُعِيَ بحركة التحرر الوطني العربية مشاريع سياسية واجتماعية، بصرف النظر عما شابها من قصور أو اعتراها من وهم أو طوباوية. كان للأحزاب الوطنية مشروع وطني استقلالي اشتبك مع الاحتلال الأجنبي ودَحَره بالنضال السياسي الجماهيري أو بالكفاح المسلح، كما في حالة أحزاب: الوفد؛ الكتلة الوطنية؛

---

(١٢) انظر: لينين، **ما العمل؟** (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٠).

حزب الاستقلال؛ حزب الدستور؛ جبهة التحرير الوطني؛ والجبهة القومية (في مصر، وسوريا، والمغرب، وتونس، والجزائر، وعدن). وكان للأحزاب القومية مشروع تحرُّري وحدوي اشتبك مع التجزئة والصهيونية والأحلاف الامبريالية، فأسقط حلف بغداد، وأفشل العدوان الثلاثي: الاستعماري - الصهيوني عام ١٩٥٦، وأقام الجمهورية العربية المتحدة، وأنجز حلقاتٍ رئيسة من التنمية الوطنية المستقلة - القائمة على التأميم والتصنيع والإصلاح الزراعي - وأطلق الثورة الفلسطينية المسلَّحة أو احتضنها. كما كان للأحزاب الماركسية (الأحزاب الشيوعية وتنظيمات اليسار الجديد) مشروعها الاشتراكي المشتبك - نظرياً على الأقل - مع الاستغلال الطبقي الرأسمالي لقوة عمل الطبقات المنتجة، ومع سياسات التوزيع غير العادل للثروة، ومع التبعية الصّارخة للميتروبول الرأسمالي الاحتكاري (الامبريالي)... إلخ. أما اليوم، فما عَادَ ثمَّة شيءٌ من ذلك في حكم الوجود! فالأحزاب إيَّاها استمرت في الوجود وفي العمل السياسي؛ ولكن، من دون أي مشروع تستند إليه!

ما عادت الأحزاب الوطنية تدافع عن الاستقلال والسيادة. بعضها صار في السلطة بشكلٍ كليّ (الدستور) أو جزئي (جبهة التحرير، حزب الاستقلال)، وبات هدفه البقاء فيها ولو على حساب الاستقلال الوطني والسيادة! وبعضها تحوَّل إلى الدفاع عن الخوصصة الاقتصادية وبرنامج صندوق النقد الدولي حول التقويم الهيكلي (P.A.S.)! والشيءُ نفسُه يصدُق على الأحزاب القومية: بعضها تَصالَح مع الفكرة القطرية والدولة القطرية، وتقوَّق على نفسه في الدفاع عن شرعية الكيان «الوطني»، الخارج من رحم التجزئة الاستعمارية. وبعضُها الآخر تخلَّى عن التنمية الوطنية المستقلة ليدافع عن الخيار الاقتصادي الرأسمالي. وبعضها الثالث دَخَلَ في تسوية مع «إسرائيل» وفَتَحَ النار - قبل ذلك - على البندقية الوطنية الفلسطينية. فيما كَفَرَ بعضُها الرابع بالعروبة باحثاً عن محيطٍ آخر يَسَعُ شعاراته بعد أن ضاقت بها الأرض بما رحَبَتْ! أما الأحزاب الماركسية، فقد دَوَّخَتْها نازلةُ انهيار الاتحاد السوفياتي المفاجئة، فدفَعَتْ بعضاً منها إلى التلعثم أو النطق غير الفصيح بما لا يُفْصِحُ عن نفسِه من أفكار. ودفَعتْ بعضاً ثانياً إلى الصيرورة لسان الليبرالية بامتياز - كما هو حال شيوعيي وماركسيي تونس والمغرب! فيما دَفَعَتْ بعضاً ثالثاً إلى تقديم آيات التوبة والندامة عن ماضيه الثوري وطأطأة الرأس لقوى «النظام الدولي الجديد» وسدنة سلطته في الداخل! لم يبْقَ في الصورة إلاّ قليلون -

كانوا أفراداً في الغالب ـ آثروا احترام ماضيهم على ما فيه من هنّات. وآثروا ـ أكثر من ذلك وأهمّ من ذلك ـ أن يفكروا في تحوّلات المرحلة، رافضين تأجير ألسنتهم لخدمة المتاهة الجارية ـ على غير احتشامٍ ـ باسم التجديد!

قد يقول قائل إن قسماً كبيراً متزايداً من هذه الأحزاب أصبح يستند، اليوم، إلى مشروع سياسيّ جديد هو المشروع الديمقراطي، وبالتالي فإن حِجَّتنا على غياب المشروع السياسي باطلة، أو هي ـ على الأقل ـ مقتصرة على ملاحظة حالة انفصال هذه الأحزاب عن المشاريع السياسية التي كانت تستند إليها في ما مضى، أي قبل أن تستقر أدبياتها على موضوعة الديمقراطية، وعلى الديمقراطية بوصفها هدفاً سياسياً واقعياً وبديلاً لأهدافها الطوباوية السابقة. . . الخ. والحق أن هذا القول الاعتراضي، أو الاستدراكي، باطلٌ من أوجه: أولها أن الفارق عظيم بين الشعار السياسي ـ وهو حال معارضتنا ـ وبين المشروع السياسي، إذ ما كلّ صاحب شعار صاحب مشروع. وثانيها أننا لا نعثر في أدبيات أحزاب المعارضة على رؤية نظرية متماسكة للنظام الديمقراطي ـ كما هو حال الأحزاب الديمقراطية في الغرب مثلاً ـ بل على عموميات حول كيفية الوصول إلى السلطة أو كيفية إدارتها! وثالثها أن الابتذال السياسي لمفهوم الديمقراطية بلغ حداً أصبح معه سائر الأحزاب ـ ومن المَلل والنِّحل كافة ـ يدَّعي الديمقراطية، حتى الأحزاب التي تستعمل المال لإفساد الحياة السياسية، وتشتري أصوات المواطنين ـ ومنها بعضٌ كبير من أحزاب المعارضة ـ باتت تدَّعي جهراً أنها ديمقراطية وصاحبة مشروع سياسي ديمقراطي!. . . وعاشرها أن فاقد الشيء لا يعطيه، وأن أحزاباً مطعوناً بديمقراطيتها الداخلية ـ ومنها أحزاب المعارضة ـ لا تملك أن تقدم للمجتمع بديلاً ـ ولا مشروعاً ـ ديمقراطياً! وعليه، فقول القائل إياه محضُ فرضية لا تجد لها ما تحتجُّ به لنفسها على سبيل الإثبات!

وربَّ قائل آخر يقول إن الحكم على أحزاب المعارضة العربية بغياب مشروع سياسيّ لديها إنما يصْدُق على الأحزاب الوطنية والقومية واليسارية، حَصراً، ولا يصْدُق على الأحزاب والحركات الإسلامية المعارضة التي تملك ـ في نظر هذا القائل فرداً أو جماعة ـ مشروعاً سياسياً جديداً هو المشروع الإسلامي. وعلى هذا القائل نرد بالقول إن مقولة «الإسلام هو الحل» كانت، منذ حسن البنا، وما زالت شعاراً للتعبئة والتجييش، وليست مشروعاً سياسياً بالمعنى الحقيقيّ للكلمة؛ وأن سائر المحاولات التي بذلت ـ حتى الآن ـ لصناعة

فكرة «الاقتصاد الإسلامي»، من قبل بعض منظري الحركة الإسلامية، لم تصل بعد إلى تمييز نفسها ـ والتمايز ـ من المثالَيْن الاقتصاديَّيْن المهيمنين في العالم: الرأسمالي والاشتراكي! والشيء نفسهُ يصدق على الحديث عن «الدولة الإسلامية» التي ما فَتِئ الوعي بها يتأرجح ـ حتى اليوم بين الفكرة الشمولية والفكرة الليبرالية عن الدولة! و ـ بالتالي ـ فإن مقولة المشروع الإسلامي لا تعدو أن تكون ـ هي الأخرى ـ فرضية تحتاج إلى نظر. . .

وبالجملة، ما عادت المعارضة السياسية العربية تملك مشروعاً سياسياً ـ اجتماعياً تستند إليه في العمل الحزبي، والنتيجة: تحوَّلت ممارساتها إلى سياساتٍ تجريبية عمياء: لا مرجع تنتهل منه، ولا بوصلة تهتدي بها، ولا خيارات برنامجية لها ذات نفس استراتيجيّ يَعْصم التكتيك السياسي والمرحلية من السقوط في شَرك السياسة السياسوية. وتلك في ظنّنا أسوأ حالة يمكن أن ينتهي إليها أيُّ عمل سياسي!

ثمة من جرَّب التماس مبرّرات «معقولة» لهذه الحال بالزَّعم أن العصر ما عاد عصر ايديولوجيات كبرى ولا عاد يتحمل وجود مشاريع ايديولوجية تبُرر للسياسة وللعمل السياسي شرعيتهما! غير أن هذا الذي جرَّب ما جربَّه، نسي أن الدفاع عن فرضية زوال الايديولوجيا هو نفسه ايديولوجيا[١٣]! وأن أيلولة السياسة ـ في سياق هذا «الزوال» ـ هي أيضاً أيلولة إلى ايديولوجيا، وهي ـ هنا ـ الايديولوجيا الليبرالية الغالبة في المنافسة الكونية! في كل حال، لسنا نملك سوى الاعتراف الموضوعي بأنه ما من نتيجة نَجَمَتْ عن انفصال السياسة عن النظرية، وعن غياب المشروع السياسيّ ـ الاجتماعي عن العمل الحركي الحزبيّ، سوى الذهاب بالسياسة وبالعمل السياسي إلى حالٍ غير مسبوقة من التدهور والتآكل والانحطاط لم يتمخض عنها ـ حتى الآن ـ سوى الشلل وانسداد الآفاق!

## ٢ ـ قدرةٌ تمثيليةٌ متهالكة

بات مثيراً جدّاً ذلك التراجع المُرَوِّع في القدرة التمثيلية لدى أحزاب

(١٣) انظر: عبد الإله بلقزيز، **في البدء كانت الثقافة: نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية** (بيروت؛ الدار البيضاء: افريقيا الشرق، ١٩٩٨).

المعارضة العربية في ربع قرنٍ الأخير. وهو تراجعٌ يكاد يطرح الاستفهام - عريضاً وشرعياً - عما إذا كان القسمُ الأعظمُ منها يتمتّع، أو ما زال يتمتع، بوجود حقيقيّ أكبر من وجوده الاسميّ! فقبل مسيرتها التراجعية نحو الانكماش والضمور فالكُساح التنظيمي، كان لأحزاب المعارضة حظٌ من القُوَّة والظُّهور على الخصوم (النخب الحاكمة) ليس يُنْكَر: كان جِسْمُها التنظيمي والجماهيري أكثرَ عافيةً وفاعلية، وكان تمثيلُها للشارع أكثرَ أصالةً وأوسع، وقدرتُها على التعبئة والتجييش أعظم وأرفع. كانت تستطيع أن تهزَّ استقرار النظام الحاكم بمجرد استعمالها التهديد بالإضراب أو التظاهر الشعبي مثلاً؛ وكان بوسعها أن ترفع حالة استنفار خوفه وقلقه بمجرَّد منشور حزبي أو مهرجان خطابي. كانت أشبه ما تكون بالصاعق الذي يستطيع تفجير التعبئة النفسية لوجدانٍ شعبيّ بلغ به الاحتقان حدَّ الخطر...، وفي ذلك قوةٌ لها حسبت حسابها الأنظمة وأجهزة الاستخبارات والأمن فيها...

اليوم، ما عاد شيء من ذلك في مُكْنَة المعارضة العربية وأحزابها، ولا باتَ أمرُها يؤرقُ أحداً. فقد تهالكت من فرط ضعفها حتى باتت في عداد ذكرى بعيدة؛ وتصاعد مُعدَّل انفراط عقدها الجماهيري - التنظيمي إلى حدٍّ من النزيف يهدِّدها بالموت السياسي؛ وباتَ العزوف العام عنها قانوناً جديداً يغيِّر - وينْسَخ - ما قبله من تقاليد الحماسة لها والإقبال عليها من لَدُنِ الجمهور! وإذ اختفت من مشهد السياسة اليوم الأحزاب الجماهيرية الضخمة، التي كانت قواعدها تُحسب بعشرات الآلاف ومئات الآلاف، وبالملايين أحياناً، تكرَّرَت نوعيةٌ أخرى من الأحزاب الجديدة - أو ساوقَتها في الوضعية أحزاب قديمة - لم تَعُد تستطيع أن تستوعب إلاّ بضع مئات، أو - في أحسن الأحوال - بضعة آلاف من المنتمين لا يكفُون جميعاً حتى لتغطية دوائر الترشيح في الانتخابات البلدية والقروية، مما يدفع الأحزاب إياها لاستعارة مرشحين من خارجها! بل إن بعض هذه الأحزاب ما عاد ممكناً للمرء أن يتعرف إلى وجوده إلاّ بجهد ميكروسكوبي بالغ الصعوبة!

لماذا انتهت المعارضة السياسية العربية إلى هذه الحال؟

أربعة أسباب - في ظنِّنا - تفسّر ذلك، هي: الإخفاق السياسي، والدوغما الفكرية، والغُربة عن تحولات المجتمع، والانسداد التنظيمي:

### أ ـ إخفاقٌ متكرِّر

من أهم أسباب حيازة حزبٍ سياسيٍّ لصدقيته في نظر جمهوره ومناصريه، وفي نظر الرأي العام، نجاحه بتحقيق الأهداف التي رسمها لنضاله، وانتدب نفسه للدفاع عنها، وعبأ قسماً من المجتمع في سبيل إنجازها. قد يميل الجمهور إلى الانجذاب التلقائي لخطاب الحزب وأفكاره والاعتصاب لها، وبخاصة حينما تكون أفكارَ خلاص وإنقاذ، أو أفكاراً متشبعة بنظام قيم يخاطب الأخلاقية العميقة للشعب، أو يحمل أهدافاً ومُثُلاً عليا. غير أن ذلك كلَّه، إذ يفعَل فِعْله في مراحل أولى، لا يكفي لتمتيع الحزب بالصدقية اللازمة إنْ لم يحرِزِ هذا الأخير نجاحات ملموسة في مضمار تحقيق تلك الأهداف ـ كلاً أو بعضاً ـ تحقيقاً مادّياً. أما حين يخفق في ذلك، تنهار صورته وصدقيته في نظر الشعب، ويفقد دوره الذي لا معنى له بدون أولئك الذين يُسْبِغُون عليه ذلك المعنى: الجماهير المنظَّمَة.

ذلك ما حصل لأحزاب المعارضة السياسية في الوطن العربي في العقود الأخيرة. فباستثناء المعركة الوحيدة التي كسبتها أحزاب الحركة الوطنية العربية في وجه الاحتلال الأجنبي (الاستقلال الوطني)، خسرت سائر المعارك التي خاضتها على جبهات أخرى في الداخل، وأخصُّها بالإشارة معركة التغيير السياسي أو الثورة الاجتماعية. ولم يكن السبب الوحيد لمسلسل الإخفاقات المتكررة التي منيت بها قوى المعارضة ـ والأحزاب القومية واليسارية منها بصورة خاصة ـ هو القمع الشَّرِس الذي تَعَرَّضَتْ له بناها التحتية من قِبَل السلطة، بل كان إلى جانبه ـ وهذا هو الأهم في هذا المعرض ـ ما ارتكبته من أخطاء سياسية قاتلة دفعت ثمنها باهظاً!

لعلّ واحداً من أكثر تلك الأخطاء تكراراً في تجاربها هو الذي يتعلق بنوع المهمات التي طرحتها على نفسها، وكان تحقيقها مستحيلاً عليها أو ـ على الأقل ـ يتجاوز إمكانياتها الذاتية وموارد القوة التي في حوزتها! هدف الأحزاب القومية كان تحقيق الوحدة، أما هدف أحزاب ومنظمات اليسار فكان تحقيق الاشتراكية. وبصرف النظر عن ذينك العنوانين، فإن الهدف الفعليَّ الأساس كان الوصول إلى السلطة. وهو مَسْعًى ما تصوَّرت الأحزاب القومية واليسارية ـ بين أواسط الأربعينيات وأواسط السبعينيات ـ إمكانية تحقيقه دون ثورة سياسية تطيح بالنظام القائم. وهو تقديرٌ شاركتها في العمل به أحزاب الحركة

الإسلامية، وبخاصة في حقبة صعودها المتجدد منذ نهايات عقد السبعينيات!
في كل حال، وجدت المعارضة نفسها أمام حقائق لم تأخذها في الاعتبار: **أوَّلها** أن مطلب الثورة كان مطلباً نظرياً للنخب ولم تكن له قوة اجتماعية حقيقية تجعله ضرورة تاريخية، بل حتى إمكاناً! **وثانيها** أنها، إذ بلورت أهدافاً استراتيجية بعيدة المدى، من جنس تحقيق الوحدة القومية أو بناء الاشتراكية، لم تنجح بصوغ برامج عمل سياسية مرحلية، بل ما كانت المرحلية في العمل السياسي لتشكل جزءاً من ثقافتها **إلاّ في** حالاتٍ استثنائية قليلة! **وثالثها** أنها لم تُعِر كبير اهتمام لمقولة غنية في السياسة والصراع السياسي هي: ميزان القوى فانساقت ـ تحت وطأة أحكام منزعها الإرادويّ ـ إلى مواجهات غير متكافئة خسرتها في المعظم منها منذ الجولة الأولى!

قاد هذا التراكم الثقيل للأخطاء السياسية الفادحة أحزاب وقوى المعارضة، في الوطن العربي، إلى نهايات مأساوية ما كانت تتوقعها: هي الغارقة ـ حتى الثمالة ـ في نزعة ظفراوية لا مبرِّرَ لها على الأرض! وإذا كان من الشواهد الدالة على الطبيعة المأساوية لتلك النهايات ما أصَاب هذه الأحزاب من نكبات سياسية وإنسانية عظمى (شهداء، ومعتقلون، ومشردون في المنافي، وجيش عرمرم من المطرودين من العمل، وآلاف العوائل الفاقدة لمن يَعُولُها...)، فإن منها أيضاً فقدان هذه الأحزاب لصورتها وهيبتها أمام جمهورٍ حاكمها بما ملكت أيمانها من الحصائل الصفرية التي لا تساوي شيئاً في ميزان القيمة المادية، حتى وإن كان وراءها ميراثٌ رمزيٌّ عظيم!

## ب ـ تَصَحُّر فكريّ

السياسة في منظار المالكين وعياً صحيحاً بها، فكرٌ مُتَأقلِمٌ مع الواقع في سيرورته وفي صيرورته، في حركية تطوُّره الموضوعي وفي المآلات والمصائر التي يستحيل إليها؛ وممارسةٌ متكيفةٌ مع متغيراته ومستجدّاته الواقعية الجارية بمقتضى قوانين موضوعية هي عينُها قوانين الواقع. والسياسة الفاعلة هي ـ بالتعريف ـ القادرة على وعي هذا المتغيّر وعلى تكييف الممارسة مع مقتضياته. ولقد كان لينين مصيباً دقيقَ إصابة وصوابٍ حين عَرَّفَ الماركسية يوماً بأنها التحليل الملموس للوضع الملموس، محاولاً أنْ يَنأى بها عن المذهبية المغلقة التي يمكن أن تعرِّفها ـ كما فَعَلت ذلك الحقبة الستالينية ـ تعريفاً ميتافيزيقياً أو ميتاً ـ تاريخيّاً، أي كمنظومة أفكار مغلقةٍ متواترة الماهية في التاريخ... رغم أنف

هذا التاريخ! أمّا حين لا تصبح السياسة وعياً متغيّراً بالعالم مساوقاً لتغيُّر هذا العالم، فإنها تنحط وتتحوَّل إلى دوغما فكرية، وإلى عائقٍ ذاتي أمام عملية التغيير والتقدُّم التي يُفتَرض في السياسة أن تكون آلية من آلياتها، بل يُفتَرض فيها أن تكون قابلتها الفعلية. . .

ومشكلة السياسة، في وَعْي أحزاب وقوى المعارضة العربية، كما في ممارساتها، أنها ما أُدرِكَتْ على هذا النحو، ولا صُمِّمَت عمليةُ النضال على مقاس القاعدةِ التي يقرِّرُها هذا النحْوُ من الوعي، بل قَامَتْ على فرضيَّة ذَهَبَت إلى التشديد على وجوب حماية وصون ثوابت السياسة والعمل السياسي، بل وإحاطتهما بالقدسية، أمام ما بدا للمعارضة وكأنه مساسٌ ـ أو شكلٌ من المساس ـ بهما. لسنا نختلف على وجوب إحاطة الثوابت المبدئية بالحماية من العبث بها ممَّن يُبْطِنون النية بذلك العبث أو يجهرون بها، لكننا نعرف أن الفارق عظيمٌ ـ بحيث لا يُهدر ـ بين الدفاع عن الثوابت وبين التَّمَتْرُسِ وراء خندقها لإطلاق النار على متغيّرات وحقائق موضوعية! مثلما نعرف أن الفارق عظيم بين فكر صريع أزعومةِ حيازة الحقيقة، وبين آخر يراها في نسبيتها ويجتهد ـ في الامتداد ـ لكي يمتلكها في سياقاتها المتحوّلة. عاش القوميون ـ مثلاً ـ على فكرة التناقض الماهويّ بين الوحدة والديمقراطية، فرأوا في الثانية خياراً مجافياً للوحدة على خلفية الاعتقاد بأن الديمقراطية تنتصر للتعدُّد والاختلاف في مجتمع شديد الحاجة إلى ما يصنع لحمة وحدته. وعاش الماركسيون مثلهم على فكرة التناقض الماهويّ بين الاشتراكية والديمقراطية، على خلفية الاعتقاد بأن الثانية برجوازية المضمون والهدف وشأن لا يتصل برسالة البروليتاريا والطبقات الكادحة! وفي الحالَيْن ـ كما في سواهما انزلق الموقفان معاً إلى تبنِّي نظرةٍ متحَجِّرة لظواهر مُركَّبَة غير قابلة للقراءة الواحدية التبسيطية المُعْدِمَة لجدليتها الموضوعية!

ذلك وجهٌ **أول** من التحجّر الفكري الذي أصاب وعي قوى المعارضة العربية. ثمة وجه **ثانٍ** يرادفُه ويلازمه، وهو يتجلى في الانغلاق الفكري لكل تيارٍ على منظومته، ورفضه الانفتاح على غيرها، تحت عنوانِ استقلال منظومته الفكرية، وتحقيقها اكتمالاً وإشباعاً تستكفي به عن غيرها! قاد ذلك الانغلاق ـ المستند إلى أُزْعُومَةِ حيازة الحقيقة ـ إلى إفقاد قوى المعارضة الموارد والروافد الكافية لتغذية مشروعها السياسي بأفكار جديدة، و ـ بالتالي ـ انتهى بها إلى حالةٍ من التصحُّر الفكري عبَّرت عن نفسها في تآكل قدرتها على الإبداع

النظري، وفي اجترارها الرّتيب لموضوعات فكرية دوغمائية! والنتيجة أن قوى المعارضة ما عادت قادرة على تجديد مصادر حيوية فكرها، فباتت بسبب ذلك أشبه ما تكون بالمجموعات المغلقة (Castes) أو بالفرق الكلامية، أو الطرق الصوفية المتنعة على أيّ لونٍ من ألوان التفاعل مع العالم! ومن الطبيعي أن تفقد ـ بنتيجة ذلك ـ أسباب قدرتها على التفاعل مع الناس!

### ج ـ غربةٌ عن مجتمعٍ جديد

للدوغما الفكرية ترجمةٌ سياسيةٌ مادّية هي غربة أحزاب المعارضة عن مجتمع جديد لا أواصر قائمة بينها وبينه. فحين تعجز هذه الأحزاب عن التأقلم مع تحولات الفكر والسياسة والواقع، في عالم نزّاعٍ إلى التحوُّل المستمر، فتنكمش على نفسها وتجتَر بداهاتها دون مراجعةٍ وفحصٍ وكأنها حقائق مطلقةٌ منزَّلةٌ أو مسطورة في كتاب. . .، كذلك تعجز عن التأقلم مع تحولات المجتمع، ومع موجات أجياله الجديدة: الخارجة من رحم حقبةٍ من الانهيارات والانكسارات التي لا تُجدي معها مخاطبَتُها باللغة الخشبية إياها التي درجت أحزاب المعارضة على مخاطبة سابقاتها من الأجيال بها! يحصل في هذه الحال ـ كما حَصَل ـ «تواصُلٌ» مستحيل بين بنيتين ثقافيتين وبين منظومتيْن من القيم مختلفتين! ففيما يستمر خطاب المعارضة في ترديد أوراده وأذكاره الايديولوجية حول التغيير الشامل والأهداف الكبرى ـ وإن كان ذلك على نحو شعاراتي ـ تعبّر هذه الأجيال الجديدة عن مطاليب أخرى مختلفة وأكثر واقعية: الخبز والحرية. وهكذا يجد خطاب المعارضة نفسه ـ أمام هذا التجافي ـ مدفوعاً إلى مزيد من الهرب إلى الأمام! في مفارقةٍ صارخة تشبه مفارقة التلازم بين الهزيمة والبطولة في الوعي العربي، كما عبَّر عنها محمود درويش أبلغ تعبير حين قال: «وأنا التوازنُ بين ما يَجِبُ. . . أدعو لأندلس إن حُوصِرَتْ حَلَبُ!».

حَصَلَ هذا النوع من التجافي الحادّ بين سائر أحزاب المعارضة وبين القوى الاجتماعية الشبابية الصاعدة؛ حتى الحركة الإسلامية نفسها لم تستطع أن تستثمر لفترة طويلة النقمة والحِنق لدى هذه القوى لتحريك مشروعها السياسي؛ إذ بَلَغَ خطابُها الشعبوي التحريضيّ حدّاً لم يعد ممكناً معه الاحتفاظ لنفسها بقوة الدفع أمام المطالب المادية لهذه القوى والتي تحتاج إلى إشباعٍ ماديّ حقيقيّ لا إلى مجرَّد تنفيسٍ لاحتقانٍ نفسي! غير أن المثالين الأكثر تعبيًراً عن الفجوة بين القوى الوطنية وبين المجتمع الجديد ـ في الوطن العربي ـ هما الجزائر وفلسطين: ظلت جبهة التحرير الوطني الجزائرية تخاطب جزائر

الثمانينيات ـ البالغة تعداداً سكّانياً بين السبعة وعشرين مليوناً والثلاثين مليوناً ـ بخطاب وطني مغلق ينتمي إلى حقبة الخمسينيات، حيث لم يكن عدد السكان يتجاوز الثمانية ملايين نفس! وحين انفجرت في وجهها ثورة تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨، التي أحرق متظاهروها ـ من ضمن ما أحرقوا ـ مقرات الجبهة، اكتشفت هذه ـ متأخّرة ـ مقدار الفجوة الفاصلة بينها وبين جزائر جديدة تماماً عنها: جزائر ما عادت معنية بكيل المدائح للثورة (ثورة المليون شهيد)، بل باتت مشغولة بقضايا البطالة والحريات العامة، والرغبة في الخروج من النفق السياسي «الاشتراكي»! أما منظمة التحرير الفلسطينية وفصائل الثورة، فقد عاينت شيئاً شبيهاً بذلك: عاينت نهوض جيل جديد في داخل فلسطين (هو جيل انتفاضة ١٩٨٧) لم يعُد مؤمناً بقدرة «الخارج» على تحرير «الداخل»، ولا بأهمية أن تنوب البندقية الفصائلية عن نضال شعب، ولا بقيمة إدارة النضال الوطني بأسلوب مكتبي أوامريّ. وهو عينُ ما عاينته السلطة الفلسطينية ـ ومعها سائر فصائل منظمة التحرير ـ مجدَّداً في انتفاضة الأقصى؛ حيث ما كان أمامهما معاً سوى التكيُّف مع إيقاع هذا التحول الجديد في جوف المجتمع الفلسطيني للبقاء على قيد الحياة: سلطةً وحركةً وطنيةً.

### د ـ اختناقٌ تنظيمي داخليّ

عاملٌ رابع من عوامل التآكل في القدرة التمثيلية لقوى المعارضة العربية يتعلق باختناقات الداخل التنظيمي في هذه القوى، ويُعبِّرُ عنه بجلاء انعدامُ حياة ديمقراطية داخل التنظيم السياسي، وترهُّل بناه وهياكله وهيمنة المنزع البيروقراطيّ فيه! وثمة ـ على الأقل ظواهر ثلاث تُعْرِب عن درجة الاختناق التنظيمي العالية، وتفسِّر ذلك التآكل في القدرة التمثيلية هي: الانسداد في الحياة التنظيمية، والبيروقراطية المتسلطة، والانشقاقات.

يعبّر هذا الانسداد التنظيمي عن نفسه في دورة سياسية مُغلَقة ورتيبة تعيشها هذه الأحزاب، وتتحَوَّل في حياتها الداخلية إلى ما يشبه قانوناً حاكماً أو ناظماً! قيادات حزبية تبقى في سدّة القرار إلى أن تَتَرهَّل فيجرجها المرض أو الموت من المشهد الحزبيّ! ومؤتمرات لا تنعقد في مواعيدها، وقد تتأخِر عن زمنها التنظيمي عقداً وعقدين! أما حين تنعقد، يتقاسم المؤسِّسون ومن يُجايِلُهُم من كُبَرَاء القُدامى حصص القيادة في أجْهزة التنفيذ والتقرير فيها! والنتيجة أن تداول السلطة الحزبية يصبح ممتنعاً، وبالتالي تمتنع معه إمكانية المشاركة الديمقراطية في صناعة القرار من قبل كفاءات وطاقات حزبية أخرى اكتسبت

خبرة غنية في النضال السياسي وفي إدارة المؤسسات القاعدية للتنظيم الحزبي! وليس يخفى أن تهميش هذه الطاقات، وحرمانها من مسؤولية المشاركة في إدارة الأجهزة العليا للأحزاب، وإعدام إمكانية التداول الديمقراطي للسلطة الحزبية أو للمسؤولية الحزبية... إلخ، هو مما يقود الحياة التنظيمية إلى حالٍ من الانسداد الحادّ تستعصي معه إمكانية ضخّ الحياة والحيوية في الجسم الحزبي، بمقدار ما ينتهي به أمرُ هذا الجسم إلى الترهُّل... فالشَّلل!

من النافل القول إن غياب الديمقراطية في الحياة الحزبية الداخلية لقوى المعارضة، وانعدام آلية التداول الديمقراطي للمسؤولية فيها، قرينةٌ لتكرس البيروقراطية والتسلط الإداري في تلك الحياة التنظيمية الداخلية، ووجه آخر لهما. ففي حين يمتنع إمكان تجدُّد الدورة الدموية في شرايين الجهاز الحزبي، لا تتغذى أعضاءٌ من ذلك الجهاز بما يكفي، فيقع ما يشبه التصلب القاتل في شرايينها! وفي حين تمتنع علاقة التوزيع العادل للمسؤولية داخل المجال الحزبي، وتستعصي آلية المشاركة والتداول، تتركز السلطة (الحزبية) في يد نخبةٍ قائدة تتحوَّل باحتكارها لها إلى ما يشبه فئة أو أوليغارشيا مغلقة: متسلطة ومستبدة (بالرأي والقرار) على شاكلة تلك الماسكة بسلطة الدولة في البلدان العربية الحديثة! والحاصل أن ذلك يقود ـ موضوعيّاً ـ إلى تضخُّم النزعة البيروقراطية في التنظيم، وإلى هيمنة أسلوب أوامريّ في تدبير أو إدارة الشأن الحزبي الداخلّي، وتحديداً في علاقة القيادة المتنفذة والمتسلطة بقواعد الحزب، الأمرُ الذي ينجم عنه مزيدٌ من التَّفارُق والتجافي بين المؤسسة الحزبية وجمهورها الداخلي، ثم بينها وبين الشعب!

ولعلَّ هذا الوضع الشاذّ ـ أو الاستثنائي ـ في جملة ما يبرِّرُ، أو ـ على الأقل ـ في جملة ما يفسِّر، ظاهرة الانشقاق في الأحزاب السياسية العربية، وبخاصة أحزاب المعارضة منها. فإذا لم يكن تفصيلاً عاديّاً أن تخرج مئات من أحزاب وتنظيمات المعارضة من عشرات من الأحزاب والتنظيمات الأمّ في الوطن العربي[١٤] ـ خلال النصف الأخير من القرن الماضي ـ فإنَّة من غير المستغرب أن يكون ذلك ثمرة طبيعية وموضوعية لغياب الديمقراطية: علاقةً

---

(١٤) إذا كانت حركة القوميين العرب ـ التي خرجت منها بالانشقاق منظمات عدة مثل «الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين»، و«الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين»، و«حركة فدا»، و«منظمة الاشتراكيين اللبنانيين»، و«الجبهة القومية» في اليمن... ـ مثالاً للحركة الأم التي تعرضت للانشقاق في المشرق، فإن حزب «الاتحاد الوطني للقوات الشعبية»، مثال لها في المغرب. إذ خرجت من صلبه عشرة أحزاب =

وثقافةً، داخل النسيج التنظيمي لهذه الأحزاب. وهو ما يعني ـ أيضاً ـ أن من المستبعد تماماً البحث ـ دائماً ـ عن تفسير سوسيولوجي أو فكري لظاهرة الانشقاق من قبيل الانقسام الطبقي أو التفارق الايديولوجي، على الرغم من محاولة المنشق شرعنة انشقاقه بالبناء على فرضية ذينك العاملين السوسيولوجي والفكري! فحين لا يجد رأيٌ معارضٌ داخل حزب ما إمكانية التعبير عن نفسه في الأجهزة التنظيمية، وفي الإعلام الحزبي؛ وحين يتعرَّض أصحابُه للتهميش أو التعتيم أو الإبعاد، والطرد أحياناً، لا يبقى لهم من ملاذٍ سوى الاستقلال التنظيمي أو الانشقاق عن إطارٍ أمّ حجب عنهم إمكانية التعبير الحرّ في رحابه. إنه عينُه منطق الأقلية في المجال السياسي العربي: السَّعْيُ إلى الانفصال عن الوطن الجامع كلما عزَّت أو امتنعت إمكانية تعبير الأقلية إيَّاها عن شخصيتها المميَّزة داخل المجموع الوطني الواحد! وهكذا، مثلما تتعرض الوحدة الوطنية في المجتمع العربي لخطر التمزيق جرّاء غياب الديمقراطية، كذلك تتعرض الوحدة الحزبية فيه للخطر عينه!

## ٣ ـ الاستتباع السياسي

لا قيمة لأيّ حزب لا يمتلك قراره السياسيّ المستقل. وليست قيمةُ امتلاك القرار ذلك في أنه يشهد للحزب باستقلاليته التنظيمية فقط، وهي ماهيةُ كيانه، بل ـ أيضاً ـ لأنه الامتلاك الذي يمنحه صدقيته لدى جمهوره وأنصاره. فشرعيةُ حزب ما هي ـ ابتداءً ـ الشرعيةُ الناجمة عن تمثيله السياسي لمصالح قسم من المجتمع، ولرأي فريق من الناس فيه. وعليه، حين لا يُفلحُ ذلك الحزب في صون استقلالية قراره، يكون قد ولج طور أزمة في التعبير عن القاعدة الاجتماعية التي يُفترض أنه يمثلها، و ـ بالتالي ـ يكون قد انصرف، على نحو ما من الأنحاء، إلى تزوير وظيفته السياسية ـ الاجتماعية، وإلى السقوط في آلية من الاستبدال الوظيفي يتحول فيها إلى قوة تعبير عن مركزٍ أو موقف برانيٍّ عن مجال التمثيل الأصلي الخاص به!

---

وتنظيمات سياسية في العقود الثلاثة الأخيرة هي: «الاتحاد الاشتراكي»، «ومنظمة ٢٣ مارس»، ومنظمة «لنخدم الشعب»، و«حركة ٣ مارس»، و«منظمة العمل الديمقراطي الشعبي»، و«حزب الطليعة الديمقراطي الاشتراكي»، و«الحركة من أجل الديمقراطية»، و«الحزب الاشتراكي الديمقراطي»، وحركة «الإصلاح الديمقراطي». وقد تناسلت هذه التنظيمات من فرعين منشقَّين هما: «الاتحاد الاشتراكي» و«منظمة ٢٣ مارس» الماركسية ـ اللينينية.

هذا واحدٌ من أوجه الأزمة التي تستبد بالمعارضة العربية، وعنوانه الصريح: فقدانُها استقلاليتها في القرار ـ ومعه فقدانُها تمثيليّتها الأصيلة للكتلة الشعبية ـ وإذنابُها السياسي لقوى أخرى سياسية واجتماعية: في الداخل الوطني، وفي الخارج العربي. ولا يتعلق هذا الإذناب، أو هذا الاستتباع، السياسي بفريق حزبيّ واحد في المعارضة العربية، بل هو يطال سائر تشكيلات هذه المعارضة من أحزاب وطنية، وقومية، ويسارية، وإسلامية، على تفاوت بينها كما على تفاوت داخل كلّ تشكيلٍ منها. وحين نستعرض الشواهدَ المختلفة على ذلك الاستتباع السياسي الحاكم لقرار أحزاب المعارضة العربية ـ تواجهنا مظاهر ثلاثة له هي: التبعية للنظام القائم، والتبعية لنظام «قومي» خارجي، ثم: التبعية لعصبية داخلية.

### أ ـ «جبهة وطنية» صورية

تحت عنوان الجبهة الوطنية التقدمية، أقامت الأنظمة العربية القائمة باسم القومية العربية سلطتها السياسية. وجارتها في ذلك أحزاب المعارضة الوطنية والتقدمية، فدخل المعظمُ منها في جبهاتها بتعلاّت مختلفة أهمّها الحاجة إلى وحدة وطنية في مواجهة التحدي الصهيوني ولحماية «الثورة» ومكتسباتها. نظيرُ ذلك حصل في حالة البلدان التي قامت فيها سلطة باسم الاشتراكية أو باسم الإسلام؛ فكانت «الجبهة القومية الموحّدة» في اليمن الجنوبي رديفاً للجبهات الوطنية في سوريا والعراق؛ ثم أتت صيغة «المؤتمر الوطني» في السودان تمثل صيغة أقل شمولاً لتلك الجبهات. لم تصمد هذه التجربة طويلاً؛ إذ أفرجت تلك «الجبهات» عن حقائقها سريعاً. وكان من أهم تلك الحقائق أنها جبهات صورية لا تنطوي على أي مضمون سياسي من قبيل التحالف أو المشاركة في السلطة، وأنها ليست أكثر من ديكور سياسيّ خارجي للتمويه أو التلميع ولإخفاء طبيعة السلطة بوصفها سلطة حزب واحد. وبعبارة أدق، لم تكن أكثر من طريقة ذكية وناجحة لإلغاء الحق في التعددية السياسية والمشاركة في السلطة باسم الجبهة الوطنية. وهكذا، كما خرج الناصريون والقوميون والشيوعيون من السلطة في سوريا والعراق ـ تحت العنوان نفسه ـ خرج قحطان الشعبي، وعلي سالم ربيع، وعبد الفتاح إسماعيل من السلطة في اليمن[١٥]، وخرج حسن

---

(١٥) لمزيد من التفاصيل انظر: محمد جمال باروت، حركة القوميين العرب: النشأة ـ التطور ـ المصائر (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ١٩٩٧).

الترابي، منها في السودان! أما كيف جرى إخراج هذه الأحزاب والتيارات من السلطة، فتلك تفاصيل غير مهمة في هذا المعرض، وإن كان من المهم القول إن خروجها من السلطة ـ وما كانت فيها إلا بالاسم ما عدا اليمن والسودان ـ لم يفتح أمامها إمكانية حيازة استقلالية قرارها، بل ولا حتى إمكانية القيام بدور المعارضة، ما خلا حالة «المؤتمر الشعبي» وزعيمه المعتقل حسن الترابي في السودان!

حدث شيءٌ شبيه بذلك في تونس والجزائر بعد حقبة بورقيبة وحقبة جبهة التحرير الوطني: اصطفت أحزاب المعارضة التونسية وراء نظام ٧ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٧ والحزب الحاكم ـ وبخاصة بعد اتباع سياسة حماية «مكتسبات» الحداثة والمجتمع المدني من مخاطر صعود الحركة الإسلامية[١٦]. وكذلك فعلت أحزاب المعارضة الجزائرية[١٧] بعد الانقلاب على المسار الديمقراطي الذي أطاح بالرئيس الشاذلي بن جديد و«جبهة التحرير الوطني»، وجاء بالجيش إلى السلطة تحت غطاء «المجلس الأعلى للدولة» والرئاسات الأربع التالية لحلّه؛ وذلك حين بلعت هذه الأحزاب خطابها الديمقراطي مستعيضة منه بخطابٍ يبجل الفكرة الجمهورية[١٨] وفرضية المجتمع المدني على ديمقراطية تأتي بالتيار الإسلامي إلى السلطة! لذلك ما كان مستغرباً اصطفاف الأحزاب اليسارية واليمينية (الفرنكوفونية)[١٩]، والأحزاب العرقية[٢٠]، والأحزاب الإسلامية الموالية للجيش[٢١] وراء سلطة الضباط العسكريين الانقلابيين تحت عنوان «حماية» الجمهورية والمجتمع المدني من «الخطر الأصولي» **ممثَّلاً في الجبهة الإسلامية للإنقاذ**؛ وإن كان مستغرباً أن تتبرَّع على النظام العسكري بتأييد لا مشروط لسياساته الاستئصالية التي انتهجها ضد المعارضة الإسلامية!

---

(١٦) نستثني من ذلك «التجمع الاشتراكي الديمقراطي» بزعامة أحمد نجيب الشابي، والذي ظل على مسافة سياسية محترمة من خيار الاستتباع السياسي في تونس.

(١٧) باستثناء «جبهة التحرير الوطني» في عهد عبد الحميد المهري، و«جبهة القوى الاشتراكية» بزعامة الحسين آيت أحمد، وحزب «النهضة» بزعامة الشيخ عبد الله جاب الله قبل الانشقاق...

(١٨) انظر رأينا مفصلاً في: بلقزيز، **عرس الدم في الجزائر**.

(١٩) قبيل اصطفاف الشيوعيين والتيار اليميني الفرنكوفوني بزعامة رئيس الحكومة الأسبق رضا مالك في طابور تبعيّ واحد!

(٢٠) وتحديداً «التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية الأمازيغية بزعامة سعيد السعدي.

(٢١) نعني ـ على نحوٍ خاص ـ «حركة مجتمع السّلم» («حماس») بزعامة السيد محفوظ نحناح.

### ب ـ تحالفٌ «قومي» عابرٌ للحدود

نَظِيرَ هذه التبعية السياسية ـ التي شدَّت أحزاباً وطنيةً معارضةً لنُظُمِهَا السياسية الحاكمة ـ قامت تبعيَّةٌ سياسية أخرى رديف في صورة علاقة «تحالف» بين أحزابٍ معارضة وبين نظام عربي «قومي». لم تكن العلاقة تلك تحالفية فقط، وإنما كانت علاقة سُخرَة سياسية تحوّلت فيها الأحزاب تلك إلى أدوات وظيفية للنظام إيّاه خارج حدوده القطرية، ومثل هذا بعض المعارضة العراقية والسورية.

نعثُر على مثالين صارخين: تحالف قوى المعارضة الفلسطينية لـ «البرنامج الوطني المرحلي» لمنظمة التحرير (في عام ١٩٧٤)، ولصيغة «المؤتمر الدولي» لـ «السلام» ولقيام دولة فلسطينية في مناطق العام ١٩٦٧[٢٢]، مع العراق؛ ثم تحالف المعارضة الفلسطينية لقيادة «فتح» ومنظمة التحرير مع سوريا[٢٣]، وبخاصة بعد الاجتياح الإسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢ ـ غير أن المثالين الأكثر جلاء ـ في هذا الباب ـ هما علاقة قسم من الأحزاب «التقدمية» العربية بليبيا، وعلاقة قسمٍ من الأحزاب اللبنانية بسوريا.

### ج ـ عودة «الابن الضالّ»!

وجه ثالث لذلك الاستتباع يتمثل في تبعية بعض المعارضة العربية إلى أطرها العصبوية، أو في انكفائها إلى عصبية تقليدية كانت قد تمرَّدت عليها سابقاً تحت عنوانٍ تقدمي أو حداثي (قومي أو اشتراكي أو ديمقراطي)! من ذلك ـ تمثيلاً وليس حصراً ـ ما حصل لكثير من الأحزاب اللبنانية، ذات الطبيعة العلمانية منشأ ومذهباً، ولليسار الماركسي في اليمن. فمع انفجار الحرب الأهلية اللبنانية، وانفجار الغرائز الطائفية في امتدادها، فقدت الحياة السياسية الكثير من محتواها الاجتماعي والوطني، فركبت موجة الانقسامات الطائفية والمذهبية، وتحوَّلت أحزاب عدة إلى أدوات سياسية للطوئف، بل إلى أدوات عسكرية أحياناً، بعدما كانت الحزبية الشكل الحديث للتمثيل السياسي

---

(٢٢) نعني بها «جبهة الرفض» الفلسطينية التي كانت «الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين» ـ إلى جانب «جبهة التحرير العربية» ـ عمادها الأساس.

(٢٣) وهي منظمات «الصاعقة»، و«الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ـ القيادة العامة»، و«حركة فتح ـ الانتفاضة»...

في مقابل التمثيل التقليدي العصبوي. أما في اليمن، فأثبتت حروب الرفاق في «الجبهة القومية الموحدة» ثم في «الحزب الاشتراكي»، كما في حرب الشمال والجنوب ـ بعد الوحدة ـ أن القبيلة ما زالت حتى إشعار آخر، هي القاع الاجتماعي للحياة السياسية، وأن رعاية مصالحها لم تبرح تمثل هدفاً للعمل السياسي!

في هذين المثالين، وفي غيرهما، كشف بعضُ المعارضة السياسية العربية عن هشاشة فظيعة أمام البنى العصبوية، بمقدار ما كشف عن أن عودته إلى أحضانها ـ كما يعود الابن الضالّ إلى ذويه ـ لم يكن تعبيراً عن قوة تلك البنى أو قدرتها على تكييف أدوات ومؤسسات حديثة ـ مثل الأحزاب ـ في سياق إعادة إنتاجها لأنساقها التقليدية، بقدر ما كان تعبيراً عن ضعف ذاتي مزمن في تلك المؤسسات الحزبية ذاتها عن أن تكون مؤسسات سياسية عصرية!

ما كان من نتيجة فقدان قسم كبير للمعارضة السياسية العربية قرارها المستقل إزاء نظمها الحاكمة، أوَ النظم الموالية لها، أو إزاء عصبياتها الداخلية. . .، سوى أن حوَّلها إلى أجهزة للدولة بالمعنى الألتوسيري للكلمة[٢٤]، تؤدي وظيفة الإخضاع الايديولوجي للناس، كما يفعل الإعلام الرسمي، أو المدرسة وسواهما من مؤسسات ايديولوجية! كما لم تكن له من نتيجة سوى أنه حوَّلها إلى لسانٍ «حديث» لعصبيات تقليدية لم تعد قادرة على مخاطبة جمهورها بلغةٍ محنَّطة فاستعارت لسان أحزاب «حديثة» لأداء هذه الوظيفة! أما الثمن، فكان فادحاً جدّاً! وهل قليل أن يكون هذا الثمن هو النَّيل من صدقية المعارضة في أعين الناس المتطلعة إلى دورها؛ ثم أن يكون (هو) دفع الناس إلى فقدان الثقة في السياسة. . . وإلى العزوف عنها؟!

## ٤ ـ التعاون مع الأجنبي

إذا كانت ظاهرة الإذناب أو الاستتباع السياسي لنظام حاكم أو لعصبية محلية سمة مميّزة لقسم كبير من المعارضة السياسية العربية، فإن الاستتباع لنظام أجنبي معادٍ بات يشكّل ـ اليوم ـ ظاهرة جديدة خطيرة تَسِمُ بعضاً من هذهَ

(٢٤) انظر نص ألتوسير عن «الايديولوجيا والأجهزة الايديولوجية للدولة في: Louis Althusser, *Positions, 1964-1975* (Paris: Editions Sociale: 1976).

المعارضة! وليس ذا قيمةٍ ـ هنا ـ أن يقال إن الساقطين في فخاخ هذه العمالة بعضٌ قليل من السياسيين والحزبيين «المعارضين» لِنُظُمهم، ذلك أن هذا القليل قد يصبح كثيراً غداً، وأن مجرَّد وجود نواة له ـ ولو كانت صغيرة وتفيهةً ـ يمثل وصمة عار على جبين السياسة والمعارضة في الوطن العربي!

المثال الأصرخ لتعاون بعض أحزاب المعارضة مع الأجنبي هو مثال قسم من المعارضة العراقية (وبخاصة الملتئمة في إطار ما يسمى بـ «المؤتمر الوطني الموحد»)، ونظيرٌ لها في المعارضتينْ السودانية والليبية، وإن كانت حالة «المعارضة» العراقية المرتبطة بالمخابرات الأمريكية والبريطانية أشدّها فظاعة! يكفي أن هذه «المعارضة» لم تقتصر على التسويغ للتعامل مع الشيطان ـ مخابرات واشنطن ولندن ـ ولا تقديم السُخرة السياسية للعدوان الأمريكي ـ البريطاني على العراق فقط، بل ذهبت أبعد من ذلك إلى حيث طالبت أمريكا وبريطانيا بتشديد خناق الحصار على شعب العراق وبقصف بناه التحتية الحياتية لإسقاط النظام! وهذا مثال نادر ـ وربما غير مسبوق في التاريخ ـ لمعارضة لا تضع نفسها في مواجهة نظامها السياسي فحسب، بل في مواجهة شعب «ها» أيضاً! تدعي هذه المعارضة أن قضيتها هي مواجهة الاستبداد السياسي وإقامة النظام الديمقراطي؛ وأنها لا تجد ـ في سبيل ذلك ـ حرجاً في أمْرِ التعاون مع الأجنبي ما دام يمكن لذلك التعاون أن يوفّر لها وسائل فعَّالة لتحقيق ذلك الهدف، ومنها التمويل من الكونغرس الأمريكي، والدّعم الاستخباراتي والأمني من أجهزة العدوان الأنغلوساكسوني! وبقطع النظر ـ الذي لا يمكن مع ذلك أن يُقْطَع ـ عن الوظيفة الموكولة إليها من قبل المخابرات الأجنبية، وعن الأجر الذي تتلقاه مقابل أداء هذه الوظيفة، فإن أزعومتها عن نضال «ها» الديمقراطي، وعن حاجتها إلى التحالف مع الشيطان من أجله، إنما تفضحُهُما الحقائق الأربع التالية:

**الحقيقة الأولى** أن التحالف مع الأجنبي تحت أيّ عنوان دون هدفٍ وطني، ودون خلفية سياسية وطنية[٢٥]، خيانة للشعب والأمة والوطن، وإقرار صريح بأن الولاء للعدو وليس للأمة أو الوطن. وهذا ما ينفي أكذوبة هذه

---

(٢٥) حَصَل نوع من التحالف بين القوى التقدمية والشيوعية العربية وبين الاتحاد السوفياتي سابقاً؛ غير أنه كان تحالفاً بين قوى وطنية عربية وبين حليف دولي معادٍ للامبريالية، وكان هدفُه عربيّاً: تنمية مصادر القوة في المعركة ضد الاستعمار والصهيونية. ولذلك، فهو يختلف عن تحالف العملاء مع الأعداء.

«المعارضة» بأن أولويتها السياسية هي الديمقراطية، ذلك أن صراع أية معارضة تحترم نفسها مع نظامها الحاكم ليس أقدس من صراعها الواجب مع العدو الخارجي، وبخاصة حينما يكون هذا العدو معتدياً بالحصار والتجويع الجماعي وبالقتل اليومي المسلح للأبرياء من شعبها كما هو الحال مع قوى العدوان الأنغلوساكسوني.

**الحقيقة الثانية** هي أن النضال الديمقراطي الوحيد الذي يحمل هذا الاسم هو النضال الذي يكتنهُ مضموناً وطنياً، بل الذي ينطلق من خلفية وطنية لا غبار عليها.

و**الحقيقة الثالثة** هي أن رهان هذه المعارضة على مساهمة العدو الخارجي في إسقاط النظام من خلال العدوان العسكري وتشديد خناق الحصار على الشعب، إنما يُسبغ الشرعية على تينك الجريمتينْ (العدوان والحصار)، ويسوّغ للعدو الحق في تقرير مصير العراق بدلاً من حق شعب العراق في تقرير مصيره بحرّية واستقلال! وهو ما لا سابق له حتى في عهد حكومة فيشي الفرنسية الموالية للنازية!

أما **الحقيقة الرابعة**، فهي أن هذه الفصيلة من «المعارضة» تُجافي في الطبيعة سائر أصناف المعارضات والأحزاب في التاريخ: إنها لا تأخذ شرعيتها من شعبها، وإنما من العلاقة مع العدو الخارجي! وعليه، فهي في مقياس السياسة ليست معارضة!

هذه جملةٌ من الأسباب والعوامل ـ الموضوعية والذاتية ـ التي نعتقد أنها مسؤولة عمّا آلت إليه أوضاع المعارضة العربية من أزمة مستفحلة ومن انسداد آفاق. أوضاع تحتاج اليوم إلى تصحيح جذري، وإلى مراجعة شاملة، تستعيد بهما السياسة والنضال السياسي والمعارضة معناها الأصيل. نعم، ليست الأجوبة عن معضلات هذه الأزمة مستحيلة أو مستعصية، بل هي ممكنة، لكنها ـ بكل تأكيد ـ قد تكون سابقة لأوانها وغير مفيدة إذا لم تكن مسبوقة بورشة عمل نقدية جريئة تعيد النظر في كل شيء: في البديهيات، وبرامج العمل، والوسائل والأدوات، وفي هياكل العمل الوطني ومؤسساته كافة...

## ثالثاً: ما العمل؟

نسارع للقول ـ في مستهل هذه الفقرة ـ إن هذا السؤال البرنامجي أكبر من طاقة الورقة على الجواب. لا نقول ذلك من باب التواضع، بل لأن

السؤال ـ وبحجم ما يحمله من تحديات على أيّ خطاب ـ يستدعي حواراً عميقاً وموسّعاً تتضافر على الخوض فيه كفاءات وإرادات مختلفة من مواقع فكرية متعدّدة، لسبب يبرّر ذلك هو أنه سؤال مركّب و ـ بالتالي ـ يفترض مقاربته من زوايا نظر متنوعة: فكرية، وسياسية، وسوسيولوجية. ومع ذلك، سنجرّب التفكير فيه ـ في ضوء ما تحصّل لدينا من نتائج التحليل ـ ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، آخذين بالاعتبار ـ أن الأمر في هذا الجواب لا يتعلق بوصفة جاهزة، أو برسم التنفيذ، بمقدار ما يتعلق بفرضيات للعمل مطروحة للنقاش.

نزعم ـ مستندين إلى معطيات النقد الذي وجهناه ـ أن أزمة المعارضة السياسية في الوطن العربي ليست قابلة للاستدراك، أو الامتصاص، أو التجاوز، بمجرّد إجراء تعديلات في الخيارات السياسية والهياكل التنظيمية لقوى هذه المعارضة تحت عنوان التأقلم مع متغيرات المجتمع والسياسة؛ ذلك أن الأزمة أعمق بكثير من هذا النوع من التشخيص الذي يقترح عليها معالجات سياسوية، و ـ بالتالي ـ يحتاج النظر إليها نمطاً آخر مختلفاً عن هذا الذي أشرنا إليه. ونحن نميل ـ في هذا الإطار ـ إلى الاعتقاد بأن ما تفرضه هذه الأزمة، المستفحلة في نسيج المعارضة، هو أقرب ما يكون إلى إعادة البناء: إعادة بناء ما دمّرته حروب السلطة على المعارضة، وما دمرته هذه المعارضة نفسها من عمران سياسي واجتماعي وتنظيمي شيّدته جماهيرها ومناضلوها ـ في الماضي ـ بالعرق والدّم.

إعادة البناء، أو التجديد، من عناوين هذا الجهد المطلوب بذله ـ اليوم وفي المستقبل ـ لتصحيح واقع شاذ في مسيرة قوى سياسية كانت، قبل ربع قرن، في عداد ما اصطلحنا عليه طويلاً باسم حركة التحرر الوطني العربية، أو الحركة التقدمية العربية. . . إلخ. وعندي أن ورشة التصحيح هذه مدعوة إلى الاشتغال على مجالين هما: المجال السياسي والمجال التنظيمي ـ الاجتماعي. وها إن مطلبين في ـ هذا المسعى ـ يفرضان نفسيهما على مشروع التصحيح ذلك بضرورة مُلحة غير قابلة للإبطاء أو الإرجاء.

## ١ ـ في الحاجة إلى خطاب سياسي جديد

دَرَجَ الخطاب السياسي لقوى المعارضة العربية على ركوب نزعة عقائدية صارخة في التعبير عن نفسه على خلفية نظرة إلى السياسة قوامُها أن السياسة

الفاعلة والمنتجة، والصانعة للتاريخ هي التي تتمسك بالعقيدة التي تصدر عنها أياً كانت ظروف ومتغيرات الواقع، أو قل هي التي تتمسك بالإعلان المستمر عن مواقف مبدئية غير قابلة للمراجعة في ضوء حقائق الواقع الموضوعي وممكناته. وقد قام على هذه النظرة تراث من التفكير السياسي الحزبي قَدَّسَ الكلمة، وحوَّلَ الأفكار إلى كائنات ذهنية تكتسب ماهيتها من نفسها لا من خارجها التاريخي! وكانت النتيجة أن تعرّض الخطاب السياسي ـ لقسم كبير من المعارضة ـ إلى اختناق حادّ بالشحنة الشعارية الكثيفة التي غمرته، فانتهى ـ على تعدد في قواه الحاملة له ـ إلى خطاب واحد أحد مكرور، يجري معناه المطلق على ألسنة نسبية مختلفة كما يجري الوحي المتعالي على ألسنة البشر في عالم النسبي!

نعم، من الراسخ لدينا أن السياسة أخلاق وإيمان، وأن تمسكها بالثوابت المبدئية هو عين شرعيتها التي لا شرعية لها بغيره. غير أن الفارق وسيعٌ بين تمسُّك تعتصم به السياسة من مزالق المساومة على ثوابتها العليا، وبين تمسك متمترس وراء يقينيات قد تدعو متغيرات التاريخ إلى إعادة النظر فيها، أو إلى إعادة ضخّ بعض النسبية فيها. ثمة فارق بين أن تتمسك السياسة بالدفاع عن مصالح الشعب فلا تساوم عليها، أو على نضاله وتضحياته، وبين أن تتمسك برفض النظر إلى هذه المصالح من حيث هي محكومة بتوازنات في الواقع ترسم حدوداً للممكن والعسير والممتنع فيها. وثمة فارق بين أن تتمسك السياسة بهدف التغيير وبين أن تتمسّك بالثورة صورة وحيدة لهذا التغيير. لكن المفارقة تبلغ ذراها حين تنتقل المبدئية ـ في خطاب كثير من المعارضة ـ إلى لفظانية جوفاء تعادل ـ في حساب الواقع والأشياء ـ الاستقالة من السياسة.

لا يضارع هذه النزعة العقائدية الطهرانية في سلبيتها سوى نقيضها المقابل: النزعة البراغماتية التبريرية الراكبة مركب الفهلوة، والمتنقلة بحرّية عجيبة بين حدود الكفر والإيمان بغير ضابط يلجمها! تحت عنوان الواقعية والمرونة والمصلحة تشتغل هذه النزعة؛ وليس معنى ذلك ـ بالضرورة ـ أن هذا العنوان فاسد، إذ فيه من قواعد السياسة ما يقبل العمل به والبناء عليه، وإنما الفساد في نوع الاشتغال السياسي على هذه القواعد والعناوين. فحين يتحوّل العدو إلى حليف، والوطن إلى خرافة، والخيانة إلى وجهة نظر؛ أو حين يتحول الحزب إلى مقاولة سياسية، والأهداف المرحلية إلى أهداف استراتيجية، لا يعود ثمة من عاصم فكري وأخلاقي للسياسة، إذ تتحول هذه من عملية اجتماعية

منتجة إلى نزوة من نزوات اليومي تأتيها نخبة غير راشدة، أو غير ذات أهلية للتصّرف بالشأن العام على مقتضى الوفاء بما تأتمنها الناس (الجماهير) عليه من حقوق ومصالح! وقد رأينا ـ في تجربة المعارضة العربية ـ ألواناً من الاستهتار بمعنى السياسة وحرمة دورها، وبحقوق المجتمع والشعب، باسم مصلحة ثبت ـ مع مرور الأيام ولسعات التجارب والسوابق ـ أنها ما كانت مصلحة عموم كما ادّعت، بل كانت وما فتئت مصلحة نخبة زاغت زيغ هالك عن المحجة البيضاء للنضال السياسي، فانهارت الحدود في وعيها بين السياسة والتجارة! شواهدنا على ذلك كثيرة بما يفيض عن الحاجة إلى دليل: هل قليل ـ مثلاً ـ أن تتحالف المعارضة مع السلطان العربي الطاغوتي بدعوى الدفاع عن الحداثة ضد «الخطر الأصولي»[٢٦]؟! وهل قليل أن ينتقل بعض المعارضة من الدفاع عن البروليتاريا والفلاحين الفقراء إلى التنظير لمنافع الخوصصة واقتصاد السوق؟! ثم هل قليل أن يجد بعض المعارضة في التعامل مع حكومات الدول العظمى مسلكاً صحيحاً إلى «تحقيق الديمقراطية» في البلدان العربية: منتقلاً من الرهان على الشعب ـ الذي يُفترض فيه أنه «يمثله» ـ إلى الرهان على ضغوط «صندوق النقد الدولي» و«البنك الدولي» والاحتكارات الأجنبية؟!

ما السبب في هذا الانحراف المرضيّ المزدوج في العمل السياسي: الانحراف عن الواقع والتاريخ، والانحراف عن المبادئ والقيم. ولماذا يُفرض على السياسة أن تعيش هذه المراوحة الانتحارية بين حدّين نقيضين: بين وهم ملائكي مستحيل وبين انغماس شيطانيّ ممجوج؟!

العلّة في مفهومين للسياسة وصل بهما الخطاب السياسي إلى حال مُزر من الانحطاط، **المفهوم الأول** هو المفهوم النبويّ: الذي يتصوّر السياسة رسالة دينية جديدة للبشرية وللمعذّبين والمستضعفين فيها، أو قُل خلاصاً لها من الخطيئة. أما **المفهوم الثاني**، فهو مفهوم السياسة الغُنم: أي وعي السياسة بوصفها وسيلة لتحصيل المغانم بقطع النظر عمّا يُتَوَسَّل به في سبيل بلوغ هذا الهدف! يتماهى المفهوم الأول مع معنى العقيدة والأخلاق، فيتفارق مع التاريخ أو يفارقه ويتعالى عليه. فيما يتماهي المفهوم الثاني مع معنى المصلحة المجرّدة من أيّ وازع إنساني أو أخلاقي!

ما السبيل إلى الخروج ـ إذاً ـ من هذا النفق الذي حُشر فيه الخطاب

---

(٢٦) بعض المعارضة في الجزائر وتونس ومصر!

السياسي لقسم كبير من المعارضة العربية؟

إنه في إعادة تأسيس هذا الخطاب على قواعد جديدة، هي عينها قواعد السياسة والعمل السياسي في المجتمعات الحديثة. وفي قائمة هذه القواعد: العقلانية، والواقعية الإيجابية، والتاريخية.

تفترض العقلانية في السياسة، وفي الخطاب السياسي، أموراً ثلاثة: **أولها** أن تقوم السياسة على مقتضى العقل لا على مقتضى الهوى والمزاج، فتنهج سبيل التخطيط والحساب الدقيق للموارد السياسية وكيفية استخدامها استخداماً رشيداً، وتدير عملية الصراع الاجتماعي إدارة عاقلة لا مجال للعبث فيها، تماماً كما تُدار دولة أو مؤسسة اقتصادية كبرى. و**ثانيها** أن تكون السياسة برنامجية، وأن يتحرى خطابها التعبير عن هذه الخلفية البرنامجية، أو قل التعبير من داخلها، بحيث لا يبرحها إلى شطط غاوٍ. و**ثالثها** أن يخاطب الخطاب السياسي عقل الناس (الجماهير) لا وجدانها ومشاعرها... إلخ. وحين تتأسس السياسة ـ والخطاب السياسي ـ على هذه القاعدة تُصان ـ ويصان معها الخطاب ـ من كثير من العاهات والأعطاب القاتلة، مثل التجريبية السياسية غير المحكومة بأي ضابط مرجعيّ نظري والذاهبة بالعمل السياسي إلى متاهات لا نهاية لها؛ ومثل النزعة الشعاراتية اللفظانية التي لا تقول شيئاً في ما تقوله غير الإنشاء والانتشاء؛ ومثل الشعبوية التي تقدس جماهير ملتهبة بوقع الخطابة فيها... الخ.

وتفترض الواقعية في السياسة النظر بعين الممكن إلى الواقع، وتحقيق التوازن الضروري المطلوب بين هذا الممكن الواقعي وبين الواجب (الفكري والأخلاقي) الذي يؤسس للعمل السياسي التقدمي شرعيته. ويقع ضمن ذلك النظرُ إلى السياسة بوصفها عملية محكومة بواقع علاقات القوة (أو موازين القوة)، وأن ذلك يفرض عليها ـ حكماً ـ القيام بإعادة توزيع أهدافها ومرحلتها: بتأوين بعضها وتأخير بعضها الثاني وتأجيل بعضها الثالث إلى حين نضوج شروطه. وإذا كان نافلاً أن أولى بداهات هذه الواقعية السياسية التمييز بين الرغبة والممكن، بين الشروط الذاتية والشروط الموضوعية، فإن الحاصل من ذلك أن هذه الواقعية تفترض ـ ابتداءً ـ توفير القوى وعدم هدرها في معارك غير محسوبة، وكفّ منزع المغامرة والتطرف الذي أوقع حركات كثيرة في مطبات وضعت لوجودها نهايات درامية، وأحياناً ـ بل في أغلب الأحيان ـ في مراحل مبكّرة من ذلك الوجود!

أما التاريخية، فتفترض أن تتشبّع السياسة بحسّ الإيمان بأن التطور الاجتماعي والسياسي والثقافي يجري بمقتضى قوانين موضوعية غير قابلة للإلغاء أو الإسقاط تحت عنوان الإرادة، لأن التجذيف الايديولوجي ضدّ منطق ذلك التطور الموضوعي ليس إلاّ شكلاً من أشكال النزعة الإرادوية التي كانت ـ في تاريخ السياسة ـ عنواناً عريضاً من عناوين إخفاقها! وأوّل ما يعنيه التشبع بالحسّ التاريخي ـ أو التاريخاني ـ في السياسة والعمل السياسي، القطع مع أزعومة حرق المراحل واختصار التاريخ، والانطلاق من احترام دور عامل الزمن وعامل التراكم في إنتاج التاريخ، أي في إنجاز التغيير وتحقيق التقدم. لقد كان افتقار الوعي السياسي العربي إلى هذا الحسّ التاريخي من أسباب سقوط العمل السياسي في نزعة استعجالية (لا تاريخية) تريد اختصار مئات السنين في سنوات معدودات، وتريد إنجاز الأَلْحَقِ على الأسبق، أو اختزال الأسبق في الألحق، مثلما تريد اختصار النضال من نضال أمة إلى نضال طبقة، ومن نضال طبقة إلى نضال فئة، ومن نضال هذه إلى نضال حزب، ثم من نضال حزب إلى انقلاب جيش!

هذه عناوين عامة وسريعة لعملية تصحيح وتجديد يحتاج إليها الخطاب السياسي لقوى المعارضة العربية حتى يتحوّل إلى خطاب قادر على أداء وظيفة فاعلة في المجتمع وفي المجال السياسي. وهي عملية نزعم أنها من مشمولات عمل النخب العربية المثقفة الملتزمة: سواء المرتبطة بمؤسسات حزبية تقدمية، أو المستقلة تنظيمياً والمرتبطة بقضايا المجتمع والسياسة.

## ٢ ـ في الحاجة إلى تجديد البنى التنظيمية

طويلاً عانت الحياة التنظيمية ـ لقوى المعارضة العربية ـ جملة من العاهات ألقت بذيولها السلبية والكابحة على مسار مشروعها الوطني والتقدمي، بل نالت حتى من صدقية مشروعها السياسي: أمام جمهورها الداخلي قبل جمهورها الاجتماعي! لعلّ من أكثر تلك العاهات تأثيراً ثلاثاً: البيروقراطية، والكاريزما التسلطية، والإقصاء السياسي والاجتماعي.

هيمنت البيروقراطية على الحياة التنظيمية في أحزاب المعارضة على نحو حادّ: ونكاد لا نعثر على حزب منها بَرأً من هذا الداء أو استثني منه! والبيروقراطية هذه كناية عن فعلين سياسيين سلبيين: فعل احتكار للسلطة الحزبية من قبل فريق القيادة المتنفذة شبيه ـ في الطبيعة والملامح ـ باحتكار

سلطة الدولة من قبل النخبة الحاكمة؛ ثم فعل إدارة الحياة الحزبية على مقتضى منزع مكتبي أوامريّ متعالٍ، بل مفارق لليومي في تلك الحياة الحزبية! وكثيراً ما جرت أمور تلك البيروقراطية تحت عناوين «ثورية» من جنس «المركزية الديمقراطية»، أو أزعومة حماية وحدة التنظيم الحزبي ومركز القرار فيه. وهي عينها العناوين التي تتذرع بها كل سلطة سياسية كلاّنية في دولة غير ديمقراطية من قبيل تلك القائمة في بلاد عرب اليوم!

وإذا كانت بيروقراطية التنظيم هي البنية الارتكازية لتسلط نخبة فيه (النخبة القيادية المتنفذة)، فإن في داخل هذه الدائرة سلطة أكثر تمركزاً هي سلطة الفرد: الواحد الأحد، والزعيم الملهم: الذي تنقاد له الجموع، وتنعقد له «الإمامة» السياسية، ويهتف له المحازبون والأنصار، وتُضرَبُ له حلقات الذكر الدعائي ـ الايديولوجي من قبل كهنوت سياسي متحلّق حوله، شارح «لتعاليمه» التي لا يأتيها باطلٌ من أمام وخلف! قد تكون لهذا الفرد ـ الزعيم «كرامات» سياسية ـ من قبيل العلم والنباهة وحدة الذكاء وفصاحة اللسان ـ تبرر له حيازة كاريزما مستحقة؛ وقد لا يكون له من ذلك كله سوى المال، أو الوجاهة الاجتماعية، أو رأسمال الأقدمية، فيجد في «صحابته» المتحلقين حوله وصيفة تقدمه إلى الناس وتحصي لهم محاسنه... إلخ! لكنه في كل حال، المالك الوحيد للقرار؛ وقد يفعل ذلك بـ «رضا» الآخرين على مقتضى تنظيمي «شرعي»: مؤتمر يفوّض اللجنة المركزية اتخاذ القرار بدلاً منه؛ ولجنة مركزية تفوّض اللجنة التنفيذية ذلك؛ ثم لجنة تنفيذية تفوض الأمين العام ـ الزعيم اتخاذ ما ارتآه نظره «الحصيف» من قرار مناسب! شبيه هذا الزعيم الحزبي بالحاكم: يملك كلّ شيء ولا يُسأل أو يُسَاءَلُ؛ وهو الحزب كما أن الحاكم الدولة؛ وهما معاً طويل العمر الذي لا يخرج من مشهد السياسة إلاّ بالموت!

احتكار القرار من قبل البيروقراطية الحزبية، والتسلط الفردي، يقود ـ ثالثاً مثلما ينجم بعملية جدلية عن ـ الإقصاء! ثمة وجهان رئيسان فاضحان لهذا الإقصاء في تجربة أحزابنا العربية: إقصاء المعارضة السياسية عن مركز القرار، بل عن حق المشاركة في صنع القرار، ثم إقصاء «الحرس القديم» للأجيال الشابة الجديدة عن المراكز المتقدمة في المراتبية الحزبية، وإجبارها على قضاء شبابها وكهولتها ـ وقسم من شيخوختها ـ في موقع القاعدة الحزبية، بل قُل في موقع «الكومبارس» داخل المشهد الحزبي!

هذه العاهات الثلاث كانت ـ وما زالت ـ مسؤولة عن أربع ظواهر سياسية سلبية وتراجعية هي: التكلّس والجمود السياسيان الضاربان بخناق العمل الوطني العربي؛ والضمور التنظيمي المتزايد استفحالاً إلى حدود النزيف؛ والانشقاقات المتوالية توالياً هندسياً في الجسم الحزبي لهذه القوى؛ ثم العزوف، بل الإضراب عن السياسة والانتماء السياسي لدى الناس!

لا حاجة إلى القول ـ إذاً ـ إن الردّ على هذه العاهات والأعطاب لا يمكن إلا أن يكون شاملاً وفي صورة إعادة بناء للتنظيم الحزبي، أو قل لهياكله التنظيمية. وهنا نميل إلى الاعتقاد بإن إعادة البناء هذه ينبغي أن تنصرف إلى تحقيق هدف أصبحت تتوقف عليه العملية السياسية برمتها، هو تأسيس تنظيم حزبي ديمقراطي جديد. نزعم أن من الأساسات التي ينبغي أن يقوم عليها (هذا التنظيم) أربعة هي:

**أولاً**: حرية الرأي؛ وهي قاعدة لا تكفل للمناضلين حقهم في التعبير في شأن يتصل بمؤسسة يرتبطون بها ارتباط انتماء فقط، بل تكفل للتنظيم السياسي ضمانات بتفعيل حياته التنظيمية الداخلية وتعبئة طاقات نُخَبِهِ وقواعده في المعارك التي يساهم فيها. لا يكفي أن يقال هنا إن هذه الحرية مكفولة في المناقشات الداخلية عبر مؤسسات التنظيم من فروع ولجنة مركزية ومؤتمر. . .إلخ، لأن حرية الرأي التي نعني ليست من نوع الحرية المقيّدة بموقف الحزب الرسمي، الجارية تحت عنوان احترام قاعدة الديمقراطية المركزية، وإنما هي الحرية التي تسمح للمناضلين بمعارضة رأي قيادة حزبهم أيضاً، وإعلان تلك المعارضة للرأي العام. ونعتقد أن مجال تصريف مثل هذه الحرية ليس مؤسسات الحزب التنظيمية فحسب، بل ومؤسساته الإعلامية أيضاً: من صحف أو مجلات يصدرها. وهو مقياس للحكم بأن التنظيم يعيش ـ أو لا يعيش ـ حياة ديمقراطية داخلية.

**ثانياً**: يرتبط بهذا الحق في الرأي الحق في تشكيل المنابر داخل الحزب الواحد. وليس قيام منابر داخل حزب بأمر يهدّد وحدته كما قد يزعم زاعم، بل إنه الآلية الأمثل لاستيعاب التعدد داخل الوحدة، وقطع الطريق على التشرذم والصراعات الداخلية المستنزفة للوحدة، وكفّ ظاهرة الانشقاقات المتكررة في الأحزاب. أما شرعية هذا الحق في تشكيل المنابر والتيارات فهي مما لا يجادل فيها بالنظر إلى استحالة وجود وحدة فكرية أو نظرية في أيّ

حزب سياسي حتى وإن كان حزباً عقائدياً (ماركسياً أو إسلامياً)، وذلك بسبب الاختلاف في الاجتهاد، أو في النظر إلى مسائل السياسة. عليه، فمن الأمثل للحزب أن يصون وحدته التنظيمية من أي انقسام حتى وإن كانت وحدته الفكرية ممتنعة أو مستحيلة؛ وذلك ما لا يمكن أن يتأمّن له إلا بتكريس هذه القاعدة الديمقراطية التي توفّر للجميع حقّه في التعبير: لا كتعبير فردي فقط، بل كتعبير جماعي أو قُل كتعبير ضمن جماعة صغرى (التيار) داخل الجماعة الكبرى (الحزب).

**ثالثاً**: حقّ المشاركة السياسية في إدارة الحزب، إذ لا يكفي حزباً كي يكون ديمقراطياً أن يُقرّ لمناضليه بالحقّ في الرأي والتعبير، بل يقتضي ذلك ـ أيضاً ـ تمتيع هؤلاء المناضلين بالحق في المشاركة في إدارة الشأن الحزبي على مقتضى مبدأين هما: التمثيل، والتداول. التمثيل الذي نعني هو التمثيل القائم على النسبية لا على صيغة الأغلبية المطلقة. وهو تمثيل يوفّر مشاركة أوسع وأكثر توازناً لسائر التيارات ووجهات النظر، بما في ذلك تمثيل النساء والشباب بنسبة تلائم حجمهم داخل التنظيم. أما التداول، فتداول على المسؤولية في أجهزة إدارة الحزب القيادية، منعاً لاستفراد فريق واحد بهذا الحق، وضخّاً للحيوية في الجهاز الحزبي. وفي هذا الباب، ثمة آليات وضمانات يحتاج التنظيم الحزبي إلى أن يأخذ بها، ومنها النصّ الصريح على مبدأ الولاية الواحدة القابلة للتجديد مرة واحدة فقط؛ والنصّ على تجديد الأجهزة القيادية (اللجنة المركزية، المكتب السياسي) بنسبة تقع بين الثلث والنصف في كل مؤتمر؛ والنصّ على تداول الأجيال الجديدة للمسؤولية في أجهزة القيادة... إلخ؛ فضلاً عن احترام مواعيد التجديد التنظيمي (المؤتمرات)، وعدم تعطيلها تحت أيّ ظرف.

**رابعاً**: الحق في قضاء حزبيّ مستقل. وهو حقّ ناجم عن أمرين: **أولهما** أن بُنى التنظيم الحزبي لا تتسع إلا لنوعين من السلطة هما السلطة التقريرية ـ ممثلة في المؤتمر العام وفي اللجنة المركزية ـ والسلطة التنفيذية ممثلة في المكتب السياسي، أو التنفيذي، أو الأمانة العامة، و ـ بالتالي ـ فإن احتمالات احتكار الأجهزة التنفيذية لسلطة التقرير، أو تعطيل مفاعيل سلطة التقرير، أمرٌ وارد في غياب سلطة ثالثة وسيطة ومرجعية. **وثانيهما** أن احتمال الصدام بين السلطتين الحزبيتين وارد في ظل غياب سلطة تقضي في المنازعات بينهما، كما بين قواعد الحزب وقيادته. وهذا ممّا ينتج فراغاً سياسياً وتنظيمياً

خطيراً لا يمكن إلاّ أن يتضرر منه موقف جماهير الحزب وقواعده أمام سلطة تنفيذية لا احتساب عليها ولا رقابة! وعليه، فإن من موجبات التجديد والإصلاح الديمقراطيين للهياكل التنظيمية الحزبية ـ لدى قوى المعارضة ـ إحداث هذه السلطة القضائية الثالثة فيها، وتمتيعها بالاستقلالية عن القرار المركزي، بل تنزيلها منزلة المرجعية القانونية التي يحتكم إليها في كل خلاف بين القيادة والقواعد، بين أجهزة التقرير وأجهزة التنفيذ، والتي يُرجع إليها في أمور البت في تأويل دستور الحزب أو نظامه الأساسي، على خلفية اعتبارها السلطة الحارسة للقانون (الحزبي)، والساهرة على إنفاذ أحكامه! وعندي أن إحداث هذه السلطة ليس أمراً في باب البدعة، لأن الدولة الديمقراطية الحديثة تعتمدها، بل هي من الأساسات التي لا تقوم بغيرها. ومن النافل القول إن حزباً ينتدب نفسه لأداء دور تاريخي، من جنس دور التغيير، لا يمكن أن يقدّم نموذجاً للسلطة دون نموذج السلطة الديمقراطية حيث القضاء سلطة مرجعية، وحيث الفصل بين السلطات ضمانة لكفالة الحقوق.

هذه ـ أيضاً ـ عناوين عامّة لبرنامج عمل تصحيحي وتجديدي في باب البناء التنظيمي لأحزاب وقوى المعارضة. وهي ـ كما لا يخفى ـ عناوينُ جهدٍ ثوريّ الطبيعة والنتائج، أي من نوع الجهد الذي لا يقبل تعريفه بأنه مجرّد تلميع خارجي أو سطحي لصورة الحزب التنظيمية في وعي جمهوره الداخلي ورأيه العام المحيط.

ليس هذان المطلبان كلّ ما هو مأمول من قوى المعارضة العربية كي تصحّح أوضاعها، إذ ثمة عناوين عدّة تتعلق باستقلالية قرارها السياسي تجاه السلطة الداخلية، وتجاه مراكز أخرى خارجية (عربية بالأساس)، وتتعلق بالمشروع السياسي ـ الاجتماعي الغائب في تجربتها... إلخ؛ غير أن ذينك المطلبين يقعان اليوم في قلب الأهداف التي يتوقف مستقبل هذه المعارضة العربية على التقدم في تحقيقها. ونحن لا نضيف جديداً، ولا نحن نتزيّد أو نزايد، حين نقول إن استعادة المعارضة لصورتها وهيبتها وشرعيتها، رهنٌ بنجاحها بتصحيح أوضاعها الشاذة من المداخل التي أومأنا إليها، وتحديداً من المدخلين اللذين توقفنا عندهما أعلاه.

# التعقيبـــات

## (١)


# نواف الموسوي(*)


### مقدمة

تحتاج الظواهر السياسية العربية إلى معالجة علمية. لقد اعتنى «العلماء» بمسائل الاجتماع السياسي على مدى تاريخ قيامه من خلال مقاربات مختلفة. وثمة وجهات نظر في تاريخ الفكر الإسلامي قرأت تطوره وتشعّب مذاهبه ومدارسه من زاوية مسألة السلطة والصراع عليها وحاجة الجهات المتصارعة إلى خطاب مؤازرة يبرّر الحيازة ويسوّغ السعي.

وأيّاً كان ما يمكن قوله في تلك المقاربات، فإنها كانت أكثر التصاقاً بموضوعاتها، وكانت أدوات معالجتها أكثر أصالة.

وحين يتجه علماء السياسة والاجتماع إلى العناية بالظواهر الراهنة، فكثيراً ما يشوب عملهم مساءلة عميقة تتعلّق بمدى ملاءمة الأدوات المنهجية المستخدمة في البحث لموضوعات البحث نفسها، شأنه شأن كثير من العلوم التي جرى نقلها إلى المجال العربي الإسلامي. وقد حمل علم السياسة مقولات ومناهج ومصطلحات كانت وليدة المجال الغربي ومتناسبة مع مقتضياته.

أن تكون عدة هذا العلم قادرة على الشغل في قضايا السياسة في المجال العربي الإسلامي، فهذا مما لم يبت القول فيه، دون أن يقع القول في ثنائية الجدال الدائر حول الأصالة والحداثة.

---


(*) مسؤول العلاقات الدولية في حزب الله ـ لبنان

القول هنا، سؤالٌ يتصّل بالعلمية، لا بخطاب الهوية: هل هذا العلم بأدواته التقليدية قادر على تحليل «المجتمع السياسي العربي» أو «المجتمعات السياسية العربية» والخروج بخلاصات واقعية، واقتراح مخارج حلول؟ أم أنه محتاج إلى إعادة نظر في مناهجه ومفرداته ومقولاته بما يمكنه من أن يكون أكثر واقعية، بحيث يتفادى الرؤية الإسقاطية التي تنشئ من ذهنها ما تراه بذهنها لتقترح له ما بذهنها ليبقى في ذهنها؟ لماذا يلاحظ المثقف إذا ولج في الشأن السياسي أن كثيراً من مسبقاته انزاحت لحركة مرنة تتيح له الحفاظ على ثوابت انتمائه من جهة، وقدرة على الحضور والفعل، في حين أن غيابه ـ أو تغييبه ـ عن المساحة العملية وإبقاءه في الفضاء النظري يحيله إلى فقيه سلطان، أو إلى مدّع عام فكري، أو إلى جلاد بسوط الكلمة، أو كاتب ممجِّد «للمنجزات الباهرة للقائد الملهم»؟

طبعاً، ليس فعل المثقف القابع تحت مظلة السلطة التي لا يحدّها إلا قبر معدوداً فعلاً في الشأن السياسي. حينها لن يكون فعله إلا امتداداً لأطراف السلطات المتعددة القابضة على الأزمة، فهو أداة قبض ومقبوض عليه في آن معاً.

وليس في هذا الفعل تجديد للتفاوت بين النظري والعملي. فما هو نظريّ وعمليّ هنا ليس إلا لساناً مفوّهاً يشدّ أزر قبضة من حديد.

لذا كان حرياً بالعالم، حين مقاربة الظاهرة:

١ ـ أن تكون أدواته من الأصالة بما يمكّنه من تحليل الظاهرة ومعالجتها بواقعية ودقة بقدر ما تسعفه المعطيات وتعينه المناهج. فلا تجبره أدواته على تحديد مسبق للظاهرة بغير ما هي عليه في الواقع. عليه أن يقترب منها بما هي عليه، ويراها كما تبدو له.

٢ ـ أن تكون معرفته بعناصرها المكونة معرفة واسعة، وشاملة، تاريخية ومتجدّدة.

٣ ـ أن يتحاشى تحوّل عمله إلى خطاب سياسي دعائي (لكن من مستوى رفيع)، فيصير هو والعمل جزءاً من الظاهرة التي تظل تحتاج بدورها إلى دراسة، بل يضيف إليها عنصراً يزيد في تعقيدها.

إن تغلغل نفوذ السلطة القاهرة في أنحاء المجتمع «المُدَار»، والسيطرة على

مرافق الحياة على نحو «من أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً»، تهدّد موضوعية البحث العلمي في مجتمعات الاستبداد، بل ثمة من يقول: التهديد بـ «المعيشة الضنك» قد أزهقت روحها من شدة ما أطبق على عنقها.

## أولاً: في التعميم

إن طرح «أزمة المعارضة السياسية في الوطن العربي» يفترض قبل بحثه التوقف حول موضوعه.

يمكن، لأسباب ايديولوجية، تحديد أحد عناصر البحث بما هو مجال للأزمة في «الوطن العربي»، علماً أن هذا التحديد بعينه قد يكون محل مساءلة من جانب مقاربات أخرى، هي ايديولوجية بدورها. والمساءلة المطروحة على هذا التحديد ستطرح على التحديد البديل، ومن المشروع توقُّع تماثل في محاولة الإجابة من حيث الإطار، وأن اختلفت المضامين.

غير أن هذه المساءلة بعينها تكشف عن واحد من محاور السجال بين القوى السياسية على اختلافها، سواء أكانت في السلطة أم لم تكن فيها.

وسيفترض بعض الملاحظات أن أول البين يبدأ مع هذا التحديد، لأن مجرد استخدامه قد تعتبره قوى تهديداً وجودياً. ليس الحديث هنا متّجهاً إلى أصحاب الاتجاهات القومية الموازية أو فوق القومية (التيارات الإسلامية الفكرية مثلاً)، لأنها صارت في «همّ» الضعف كلها من «شرق» طلب التعاون وتفادي التنازع.

وإنّما الحديث يتّجه إلى أصحاب الدعوة «الوطنية» أو «الكيانية» التي لم تعد مقتصرة على من كان يسمّون «تقسيميين»، بل تعدتهم إلى أصحاب اتجاهات أخرى رأت في تمديد الاهتمام إلى خارج الحدود الجغرافية للكيان عبئاً لا ينهض به «الوطن» الصغير، بل لا يجوز تحميله إياه.

مثلاً، ليس غريباً أن تجد، اليوم، الدعوة إلى مواصلة المقاومة في لبنان، بما هي ضرورة لاستكمال التحرير من جهة، وقياماً بالدور الطبيعي في الصراع مع العدو الصهيوني، ممانعة معلنة أو غير معلنة، من جهات قد مشت طويلاً «بالقدم الثورية»، بدعوى أن فيها (أي المواصلة) تجاوزاً للمهمة المفترضة. ليس غريباً، لأنه أمر قائم، لكنه مستغرب.

على أننا لو تجاوزنا ذلك كله، أي الأسباب الايديولوجية والأسباب السياسية ـ الايديولوجية، يظلّ تحديد مجال الأزمة بـ «الوطن العربي»، موضع إشكال من زاوية أزعم أنها عملية محضة.

ذلك أن هذا التحديد سيضطر إلى قدرٍ من التعميم المسبق لا اللاحق. قد يكون الوصول إلى قواعد عامة من أهداف البحث العلمي، بل هو منها **حتى الآن**. (حتى الآن؟ لأن من الحكمة افتراض أن المباحث العلمية ستتّجه إلى مزيد من التخصص في الأدوات وفي الأمدية، بحيث تصير أكثر جدارة في بحث كل حالة بفرادتها، بواحديتها. والفرادة والواحدية ليستا عزلاً عن الفرادات الأخرى، بل الصلة بالآخر الكثير، والمتواصلة، غير السكونية وغير المنقطعة تكون جزءاً أصيلاً من هذه الفرادة).

إن بحث أزمة المعارضة السياسية، كما أفترض، ينبغي له قراءة كل مجتمع سياسي من المجتمعات السياسية العربية، على حدة. ثم تأتي الاستنتاجات لاحقاً لتتقاطع أو لتتباين أو لتتطابق، بما يجعل «القواعد العامة» تأتي إثر ذلك.

على سبيل المثال: حين تُطرح «أزمة المعارضة السياسية في لبنان»، هل يمكن مساواتها مع «أزمة المعارضة السياسية» في أي بلد عربي آخر؟ ان الاختلاف العميق في تكوّن المجتمعات السياسية العربية وتكوينها، من الحدّة بما يُعوّق الوصول إلى القواعد العامة أو يحصر قدرتها على التفسير في مجتمعات محدودة، أو في حالات معينة.

إن معالجة الموضوع في الدائرة اللبنانية يفترض مقاربة مختلفة.

إنها تفترض فهماً تاريخياً وراهناً لـ:

١ ـ التكوين الطائفي للمجتمع السياسي اللبناني، والعلاقات الطوائفية الداخلية والخارجية، والتوازنات الطائفية وعلاقتها بالتوازنات الخارجية، والصراعات الطوائفية واتصالها بالصراعات الخارجية.

٢ ـ الهجمة الغربية على الكيان السياسي الإسلامي والعربي والسعي إلى تفتيته والهيمنة عليه، والصراعات الدولية، والنزاعات العربية ـ العربية، وتطورات الصراع العربي ـ «الإسرائيلي».

ومن دون هذا الفهم، تنحصر المعالجة في سطح المشهد السياسي المنظور إليه بنظرة «حداثة القشور».

إن الطائفية في لبنان وعلاقتها بحرب الهيمنة الغربية، ليستا أمراً عارضاً، أو دخيلاً على الحياة السياسية اللبنانية، بل هي مكون من مكوناتها الأساسية. وإذ بدا أن الخطاب الطائفي استعر خلال الحرب الأهلية، فإنه واقع أن ثمة حرباً باردة متواصلة تتقطع بمواجهات ساخنة، يؤكد أن الخطاب الطائفي متواصل أيضاً، من مستشفى الولادة إلى الجامعة. لكنه خفيض، يدور بين جدران، ويعلو الهمس الطائفي بأصوات التنازع على تحديث المجتمع أو تأصيله، حين يتكثف التواطؤ على النفاق، فيلبس الخطاب لبوساً علمانياً قشيباً تكفيه ليذوي كلمة.

قد ينظّر البعض لوصول أحزاب إلى السلطة في لبنان (وثمة أحزاب كانت فيها بتعبيرها الطائفي الحقيقي لا العلماني الظاهري) بأنه انتصار للمعارضة. لكن حقيقة الأمر لا تعدو انقلاباً في موازين التمثيل الطائفي أعان عليه ما مرّت به المنطقة من صراعات ونزاعات. هل يمكن فصل التوصّل إلى اتفاق الطائف وإقراره عن تداعيات حربي الخليج وإطلاق عملية التسوية؟

إن أي محاولة لتقعيد علاقات السلطة والمعارضة أو تقعيد العلاقات في المجال السياسي اللبناني، لا تنجح إذا لم تحط علماً بعناصر عديدة، لا تكفي لها المحاولة التي بين أيدينا.

وقد يمكن القول نفسه في شأن مجتمعات سياسية عربية أخرى، يقتضي لكلٍّ منها بحث قائم بذاته لاكتشاف **مكونات البنية وعناصر العلاقة** قبل الوصول إلى القواعد العامة.

## ثانياً: في البحث التكويني

إذاً التخصيص، ثم فهم البنية وعلاقاتها.

لا يزال يؤثر في علم السياسة بالعربية (ولا أقول العربي لغياب المؤلفات الأصلية والمبدعة لحساب كثافة النص المعرّب المنقول) أن يقرأ الواقع بأدوات علم صاغت مقولاته تجربة سياسية غربية (بل الأصح، تجارب سياسية غربية، لأن التنوع والتغاير بينها ليس أقل حدة من التغاير مع الآخر).

ليس في نقد هذا الإيثار تحسس من المثاقفة، أو تمسك بالهوية المغلقة، بل هو ملاحظة علمية محضة، بحسب ما أزعم.

ها أن ما وصل إليه هذا العلم قد ابتني وفق سياق أو سياقات. فهل يمكن نقل نتائجه دون المغامرة بتخريب حقل البحث المختلف السياق. لا يتقاطع هذا السؤال، بأي وجه مع الدعوة التبريرية للاستبداد والقمع في مواجهة دعوة الديمقراطية بزعم خصوصيات المجتمع العربي.

لكن السؤال، هو: كما أن ذاك العلم قد عمل عن كثب مع عناصر مجتمعه المتطور في بنيته وعلاقاته، لم لا يقترب العلم، هنا، بقدر كاف من المجتمع في بنيته وعلاقاته؟

لا يقوم العلم، هنا، بدوره كعلم، بل يتجه العلم، هنا، إلى أن يتحول خطاباً دعائياً، ايديولوجياً، سجالياً. يحق للمثقف أو العالم أن يكون له موقفه الايديولوجي والسياسي. لكن أثناء عمله كعالم عليه أن يتحلى بالتجرد والموضوعية في فهم موضوع بحثه وتحليله.

يسارع العالم هنا إلى الانخراط في العملية السياسية ناسياً دوره في البحث العلمي. يصير مناضلاً، داعية، مبرراً أو مسوّغاً.

حين الحديث عن القبلية والعشائرية والطائفية، تكون النبرة مشفوعة بالمرارة، بالتهكُم، بالسخرية حتى. قد يكون لك ذلك. لكن كما يقول برتراند رسل: إنك لا تستطيع فهم موضوع دون إبداء قدر من التعاطف معه أولاً حتى يمكنك نقده لاحقاً.

إن هذه القبلية والعشائرية والطائفية، المندد بها على ألسنة منظري وحدات العمل السياسي الحديث (الحزب مثلاً)، قد تسرّبت إلى أبنية تلك الوحدات نفسها وصارت مصدر السلطات فيها، شأنها في المجتمع كلّه.

وفي لبنان، تنظم القصائد العصماء في الادعاءات الوطنية لكن حين المحاصصة والتقاسم، تستعاد المحاور ولغة الكهوف (على أن ثمة دعوة ناشطة إلى الاعتراف والمعالنة، وإيقاف الازدواجية).

إن خلاصة ما تدعو إليه هذه الملاحظة أنه لا يزال يغيب عن المعالجة استحضار البحث في تكوين المجتمعات السياسية العربية، والمجاهرة بإعلان

مكوناتها والتعاطي معها بشرعيتها، لا قسرها على ارتداء لباس حداثي. كم من الأحزاب هي اسم لقبيلة أو عشيرة أو طائفة؟ وأستدرك قائلاً ليس كل حزب كذلك. فثمة أحزاب عَقدية وصادقة في عقديتها. لكن ضعفها في الاستقطاب والحضور السياسي وصناعة القرار يفسره، من جملة ما يفسره، غرابتها عن بنيان المجتمع. وقد يكون خطأها في استعجال الوصول إلى السلطة، قبل استكمال مرحلة تغيير البنيان.

طبعاً، الحديث هنا ليس عاماً. ثمة مجتمعات حافظت على بناها التقليدية، وثمة أخرى شهدت انقلاباً في البنيان. ثمة المؤسسة العسكرية والأمنية، وتكوّنها ودلالاته الاجتماعية وآثاره السياسية.

غير أن ذلك كلّه، لا يكفي بحثه مؤونة التنبُّه الواجب إلى أن المجتمعات العربية ليست مجتمعات قائمة بذاتها، بمعنى أن حراكها الداخلي ليس معزولاً عن التدخل الخارجي.

## ثالثاً: في أثر التدخل الخارجي الشامل والمتواصل

إن البحث في تكوين المجتمعات السياسية العربية يقود فوراً إلى التماس مع التدخلات الغربية المباشرة وغير المباشرة والقديمة.

حين تتساجل السلطة والمعارضة تتبادلان الاتهامات بالعمالة للأجنبي وبالتواطؤ معه. إن الأمر أبعد من ذلك. هذه المنطقة تمتد من المحيط إلى الخليج، وتشهد على مر التاريخ صراعات مع الضفة المقابلة للمتوسط. والصراعات اتخذت أشكالاً متنوعة، لكن الآخر كان ملابساً للذات. لقد تغلغل الأجنبي في مناحي الاجتماع العربي، وتخلّل النسيج في تلويناته كافة. مثلاً لا يمكن فهم الانزياحات الديمغرافية والمنازعات الدموية في لبنان تاريخياً، بمعزل عن الصراع بين الضفتين (بأي اسم ظهر).

إن الكثير من التصفيات حصل بزعم إعداد العدة للتصدي للعدوان. وإن كثيراً من الانقلابات والمعارضات تبرّر نفسها بأنها سعي إلى استقلال حقيقي يغلّها استعمار بواجهة محلية.

إن في الأمر قدراً من التعقيد الذي لا يتيح استسهال وصف العمالة، كما لا يسمح بتسويغ الخيانة. هذا التدقيق في الوصف يستهدف تجاوز تحوّل

الصراع ضد الأجنبي احتراباً داخلياً، لأن إخراج الأجنبي من تلافيف الجماعة أكثر تعقيداً من المجابهة المباشرة المحددة الخطوط والمحاور.

أزعم أن هذا الخيط الدقيق غير جلي في المنازعات الكلامية العربية، ولو كان جلياً في فلسطين ولبنان، في حالة عملاء موصوفين، وإن استمرّت محاولات تمويه عمالتهم (ولو أن العمالة لا تزال تقدّم في ظل الخطاب الطائفي على أنها وجهة نظر، أو آلية دفاع).

لكن يقتضي القول هنا، وهو قول سياسي، ان غياب تعريف واضح ومحدَّد للذات يجعل حدودها مع الآخر ملتبسة. حين تكون الذات طائفة أو قبيلة أو أسرة على نحو معلن أو مموّه بالوطن والحزب، أين يصبح الآخر؟ حين تضيق الذات على جسم جماعة فتنبذ جماعة أخرى، كيف للأولى أن تحاسب الأخرى؟

حين تكون أنظمة حاكمة رعى إقامتها الأجنبي المستعمر، ويحوطها بالرعاية لكونها قاعدة متقدمة لحماية المصالح، فتعدّ الأنفاس وتحصيها، أين تصبح المعارضة؟ أليس الأولى الحديث عن حركة تحرير من الحديث عن المعارضة السياسية؟

إن كثيراً من النزاعات الداخلية في البلدان العربية ليست إلا استمراراً للمعركة بين الساعين إلى الحرية الحقيقية والمسيطرين الدوليين.

وبعبارة مختلفة أكثر دقة، إن العلاقات بين سلطة أبدية ومعارضات أبدية لا تعكس توازن قوى داخلية فحسب، وإنما تعكس توازن قوى خارجية.

إبّان الحرب الباردة، قطعت الألسن بزعم «مكافحة المد الشيوعي»، وفي زمن العولمة تقطع بزعم «مكافحة الإرهاب والأصولية».

إن معركة القوى السياسية الناهضة إلى الحرية ليست معركة على السلطة. في اعتقادي أن السعي إلى السلطة ليس هدف المرحلة بقدر ما ينبغي أن يكون الهدف، بعد العمل على **التغيير البنياني**، السعي إلى **التحرير الفعلي**. إن معركة الاستقلال السياسي لم تنته، بل إن المرحلة الجديدة تنذر بضرورة تجديد القوة لمواجهة استعمار مباشر.

ما عِلاقة ذلك بالبحث العلمي؟ علاقته في لزوم إدخال التأثير الأجنبي

في تشكيل المجتمعات وإقامة السلطات في احتساب العوامل وتحليل الظاهرة، وفي **تحديد الأزمة، وتوجيه الحل**.

إن البحث العلمي ينبغي أن تكون له الجرأة لقراءة الواقع كما هو، لأن غياب عنصر من عناصر البحث المكونة، يحيل البحث إلى خطاب ايديولوجي.

لذا أجد من الواجب إعلان الخشية من أن يؤدي الحديث عن أزمة المعارضة السياسية إلى تغييب وقائع وحقائق حاولت الملاحظات السابقة الإشارة إليها.

## رابعاً: هوامش

١ ـ **الحديث عن عجز المعارضة عن تشكيل البديل**: إن المقاربة المختلفة التي ترى إلى كل حالة بعينها، وإلى سيرة تكوين المجتمع، وإلى أثر التدخل الأجنبي، قد تؤول إلى القول بامتناع المعارضة من حيث الوجود، ما يجعل الحديث عن عجز سالب بانتفاء الموضوع.

على أن ذلك، لا يغيّب حقيقة عجز الأنظمة عن الإدارة والتنمية. وينبئ استشراء الفساد وواقع التخلّف عن العجز بقوة.

٢ ـ **الحديث عن مجال سياسي «حديث»**: احتاجت الرعاية الأجنبية إلى تجميل بعض الأنظمة لضرورات التنافس السياسي ـ الدعائي داخل البلاد الأجنبية، وبسبب من ضغط الاتجاهات ذات النزعة الإنسانية، شرّعت الأبواب أمام ديمقراطية محسوبة زاد من الاطمئنان إليها تقليم أظافر من ليس في السلطة، ويوفر الضمان السرعة البالغة في تكوين الهياكل التخزينية بجرة قلم وبزيارات الفجر.

وتخصيص المغرب ومصر، يذكّر بنرجسية نبرة لبنانية جعلت منها «وطن النجوم». لم أجد أي مسوغ يميز في السمة العامة لهذين البلدين من سواهما. إن السيرة التكوينية المتضمنة لسرد العناصر المكونة ومراحل التأثير الأجنبي لكل بلد عربي تمكّن من وضع سمات عامة تحافظ تحتها على تمايزات من غير شك، لكن التمايز هو تمايز لصيق بكل بلد، لا ببلد دون غيره.

٣ ـ **الحديث عن المعارضة في لبنان ومشاركتها في السلطة** أتى مفارقاً للواقع. وهذه المفارقة حملت على تأكيد إسباق البحث العام بمباحث تفصيلية.

٤ ـ **الحديث عن المعارضة بعامة اتسم بالقسوة**. غياب المشروع والقدرة التمثيلية والاستقلال السياسي، عيوب تعتور الأنظمة. وهذا ما لا يغيب عن الباحث.

٥ ـ **الحديث عن توسُّل الدين**: أَحْسَبُ أن الباحث قد وفق إلى إجادة المعالجة في كتابه **الإسلام والسياسة** أكثر مما فعل هنا. لقد قرر هناك أن:

ـ من غير الصحيح مقاربة الإسلام في المجتمع العربي بمقاربة الكنيسة في المجتمع الكاثوليكي الغربي.

ـ الإسلام مكون أصيل من مكونات الثقافة والمجتمع، على مدى التاريخ، تاريخ العرب الإسلامي.

وأشار في المقاربة إلى أن نزع ادعاء الشرعية الدينية عن حكم مأزوم الشرعية وإطلاق طاقة الحيوية والمقاومة في الأمة، كان من جملة المنجزات الضرورية لحركات «الإسلام السياسي» كما تسمى عادة، وهي تسمية تحتاج إلى نقاش ليس موضعه هنا.

## خاتمة

هذه المقاربة، تتصف بالأصالة. أناقة الباحث ـ الصديق عبد الإله بلقزيز ـ في استخدامه للغة، والحرص على افتتاح مجالات جديدة للعمل البحثي، يكسبان المقاربة أهمية تزيد منها الخلاصات التي تصحّ في حالات دون أخرى، ولا تشكِّل وحدها الوصف الكافي.

آمل أن يكون في الملاحظات ما يؤسس لمقاربات جديدة يحتاجها البحث السياسي العربي الذي ترغمه أكاديميته المستغربة، وتحفظه عن أداء دوره الفعلي.

فالأكاديمية أبقت عليه محصور التجربة في سياقات أخرى، وأقعده تحفظه عن تحديث مبحثه وأقلمته فضلاً عن ابتداع أدوات ملائمة. لقد مرت الدول الغربية بحقبة طويلة من التنازعات الداخلية والخارجية أفضت بها إلى الصورة القائمة للدولة التي يمكن تطبيق أدوات تحليل المجتمع عليها. لكن الدول العربية، إضافة إلى كونها مفتعلة النشأة لا تزال في طور التأسيس. غير أن المجتمعات العربية هي التي تبدو أكثر أصالة. ولذا فاقتراب البحث منها في

هيكلها الفعلي وصولاً إلى الهيكل الفعلي للدولة العربية القائمة هو السبيل الأقرب.

وهنا، على سبيل الإشارة، فإن توازن القوى الفعلية في المجتمع قد يؤمِّن مشاركة في القرار واقتساماً للسلطة بعيداً عن البنى «الحديثة» الفوقية الحضور السياسي.

إن المشكلة لا تزال في عدم قدرة الأدوات الغربية وحدها دون تحديث على إراءة الأشياء كما هي في واقعها العربي.

أما آن الأوان لإنهاء التباين بين الوصف والموصوف حتى يستقيم التشخيص والعلاج؟

## (٢)

محمد جمال باروت(*)

- ١ -

ترتبط نشأة المعارضة بالمعنى الفضفاض للكلمة بنشأة السلطة في المجتمعات الإنسانية، منذ أن انقسم الناس إلى حكّام ومحكومين، إلا أن المعارضة السياسية بمعناها الحديث ترتبط على نحوٍ محدّدٍ بتطور النظام الحزبي التنافسي الليبرالي (البرلماني)، الذي تحوّلت فيه الكُتل والأجنحة التمثيلية إلى أحزاب. ولقد تشكّل هذا النظام من ناحية تاريخية صرف أوّل ما تشكّل في المجتمعات المدنية الأوروبية الغربية، أي في المجتمعات البرجوازية بحسب فهم الفلسفة السياسية الحديثة للمجتمع المدني بوصفه المجتمع البرجوازي. إن المجتمع المدني وفق هذا الفهم ليس إلا المجتمع البرجوازي الذي يقوم على اقتصاد السوق الذي تنظم يده الخفية نفسها بنفسها علاقاته، على أساس قوانين التنافس والحرية والفردية والتوافق والربحية، بشكلٍ يستطيع فيه أن ينتج ذاته بمعزلٍ عن تحكم البنى السلطوية للدولة.

إن المنهجيات السوسيولوجية التاريخانية تؤمثل المجتمع المدني بشكلٍ مفهومي مجرد أو نقي، يقوم على العلاقات الأفقية الطبقية غير الشخصانية للفرد/ المواطن، مقابل العلاقات العمودية الشخصانية العصبوية التي يقوم عليها المجتمع العصبوي أو المجتمعات ما قبل المدنية البرجوازية الحديثة التي كان النظام الامبراطوري الكلاسيكي شكلها السياسي، وتمثّل الجماعة العصبوية

(*) باحث عربي من سوريا.

العضوانية السلالية أو القبلية أو الطائفية أو الوراثية المغلقة وحدته الأساسية، من هنا لا ترى بعض الاتجاهات المتصلّبة في تلك المنهجيات، في المجتمع العصبوي مجتمعاً بل فسيفساء جماعات تتجاور دون أن تتلاقى، ولا تنظر إليه في ضوء العقيدة التاريخانية التي يشكّل التطور الغربي معيارها كمجتمع إلا جدلاً، أو بحسب الصيغة الهيغلية مجتمعاً دون مجتمعٍ مدني.

ما يعنيه ذلك على مستوى مفهوم المعارضة السياسية، هو أن التحول من المجتمع العصبوي القروسطي أو التقليدي إلى المجتمع المدني الحديث في أوروبا الغربية، قد أفرز على مدى يزيد على ثلاثة قرون، مجالاً سياسياً عمومياً مستقلاً نسبياً عن الدولة، يتوسط ما بينها وبين المجتمع. ولم تكن مؤسسات هذا المجال إلا مؤسسات المجتمع المدني الطوعية والإرادية التي يشكّلها الأفراد/ المواطنون الأحرار في ما بينهم، والتي مثّلت بديلاً من المؤسسات والهيئات «الفيودالية» (الإقطاعية حرفياً) الوراثية والتراتبية المغلقة. ولقد شكّل النظام الحزبي التنافسي الإطار الإجرائي التنظيمي للتنافس في هذا المجال السياسي العمومي ما بين المصالح المتضاربة في المجتمع المدني (البرجوازي)، بشكلٍ يحول دون الاضطرابات، ومن هنا فإن أصغر تعريفٍ مشترك عليه للحزب في نظرية النظم الحزبية التنافسية، هو مجموعة الأفراد المنظّمة في حزب يسعى للوصول إلى السلطة عن طريق الانتخابات التشريعية، وتطور الأحزاب تبعاً لذلك يرتبط بالانتخابات البرلمانية. إن النظام الحزبي تبعاً لذلك تنافسي بالضرورة، وهو ما يفسّر أن نظرية النظم الحزبية، أي التنافسية بالضرورة قد ظلت تربط ما بين نشأة هذا النظام وتطوره، وما بين نشأة النظام الاقتصادي ـ السياسي البرلماني الليبرالي وتطوره، إلى درجة أن تلك النظرية تستبعد النظم الحزبية الأحادية كلياً من مجال تعريف الحزب، باعتبار أن الحزب هو جزء من كل في منظومة حزبية تعددية تنافسية، تشكّل المعارضة جزءاً لا يتجزأ منها.

ـ ٢ ـ

لعلّ مأزق المعارضة السياسية العربية بما هي معارضة حزبية بالضرورة، يرتد عميقاً إلى إشكالية نشوء الحزب في الوطن العربي، إذ نشأ هذا المفهوم ـ إذا ما انطلقنا هنا من نظرية النظم الحزبية التنافسية ـ في مجتمع دون مجتمع مدني، أي في مجتمع تحكم الانقسامات العمودية مجمل انقساماته السياسية، ولا ريب في إطار وعينا التام لإشكالية ووظائف تصور المجتمعات ما قبل

البرجوازية كمجتمعات دون مجتمعات مدنية، أن الاجتماع العربي ـ الإسلامي قد تميّز بموحّداته الثقافية اللغوية الكبرى التكاملية إلا أنه كان بحكم ضعف التطور البرجوازي يعاني ضعف التكامل أو الاندماج الاجتماعي الذي يشكّل أساس الدولة ـ الأمة. من هنا لم تتشكل المؤسسات التمثيلية الليبرالية العربية بوصفها تختلف عن المجالس الاستشارية أو الشورية المساعدة، كثمرة تطور ذاتي بقدر ما زرعت زرعاً في شروط السيطرة الاستعمارية الغربية، أو تلبيةً لحاجات النخب الوطنية (القومية) أو الإدارة الاستعمارية نفسها لتكوين هيئة وطنية تمثيلية تتوسط ما بين المستعمر و«الأهالي». فقد انتخب المؤتمر السوري (البرلمان) في عام ١٩١٩، بغية تشكيل هيئة وطنية (قومية) تمثل البلاد في مؤتمر الصلح بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، كما تم انتخاب المجلس التأسيسي السوري في عام ١٩٢٨ لوضع قانون أساسي أو دستور، بالتوافق ما بين السلطة الانتدابية الفرنسية والكتلة الوطنية السورية. ولقد تشكلت في المجالس التشريعية السورية (البرلمان) في الفترة الليبرالية السورية، عدة أجنحة أو كتل برلمانية، كان أقواها سياسياً الكتلة الوطنية التي اقتدت بمفهوم حزب الوفد المصري عن نفسه، ولم تعتبر نفسها حزباً بل وكيلاً عن الأمة حتى تحقيق الاستقلال. ولم ينشأ نظام حزبي تنافسي على عضوية الهيئة التشريعية وبالتالي على السلطة إلا بعد جلاء الفرنسيين عن سوريا في ١٧ نيسان/ابريل ١٩٤٦، حيث تلاشت الكتلة الوطنية كوكيلٍ عن الأمة إلى حزبين متنافسين هما حزب الشعب والحزب الوطني، اللذان ينطبق عليهما إلى حدٍ كبيرٍ مفهوم دوفرجيه للأحزاب الداخلية المنشأ، أي الأحزاب التي ترتبط بانتخابات الهيئة التشريعية والوصول إلى عضويتها عبر الاقتراع الذي بات عاماً منذ عام ١٩٤٧.

لقد تشكلت هنا معارضة ليبرالية داخلية المنشأ، إلا أن التحدي الأكبر الذي واجه النسق الليبرالي التنافسي قد صدر عن الأحزاب العقائدية القومية واليسارية والإسلامية الخارجية المنشأ، التي تعود جذور تشكلها الحقيقي برمتها في منطقة المشرق العربي إلى فترة الثلاثينيات، التي تميّزت بالانحسار العالمي للرقعة الجغرافية الديمقراطية (الليبرالية)، وصعود النظم التوتاليتارية في أوروبا، وانتشار نوع مميّز من طبعاتها في المنطقة العربية في شكل أحزاب عقائدية راديكالية تطرح التغيير الثوري للمجتمع بواسطة ماكينة الدولة، أي السلطة. ومن هنا مثّل الوصول إلى السلطة الإشكالية الأساسية لهذه الأحزاب.

لقد تميّز النظام الحزبي التنافسي الليبرالي العربي الذي تشكل في معظم

البلدان العربية بعد الاستقلال، بالهشاشة والمحدودية في التعبير التمثيلي عن المصالح الاجتماعية المختلفة، ومن هنا ساد الاضطراب في المجال السياسي العمومي الذي أنشأه، وأخذت الاضطرابات الاجتماعية والسياسية تكتسب سمات العنف السياسي المختلفة والمتعددة الدرجات، من الاغتيال إلى الانقلابات العسكرية، فلقد كان الغالب حقاً على البنى السياسية العربية هو ما يشخّصه عبد الإله بلقزيز في غياب المجال الوسيط بين الدولة والمجتمع بالمعنى الحقيقي لمفهوم المجال أو الحقل السياسي الذي ينتمي إلى الحق العام، ويقوم على إدارة الصراع في إطار قواعده. فلم يتجذّر النظام التنافسي قط في وعي النخب السياسية العربية بما فيها معظم النخب الموصوفة بـ «الليبرالية»، التي كان وعيها الليبرالي نفسه هشّاً. إذ أصرّ حزب الأحرار الدستوريين في مصر، والذي يعتبر أحد أكثر الأحزاب الليبرالية نضجاً، على ألا تضع جمعية تأسيسية منتخبة الدستور، بل صفوةٍ منه خارج البرلمان، لأن ذلك كان يعني سيطرة حزب الأغلبية الشعبية وهو حزب الوفد على الجمعية، بل وصلت هشاشة الليبرالية العربية إلى درجة أن الأحزاب الليبرالية المصرية والسورية قد شكّلت نوعاً من منظمات شبابية شبه ميليشياتية لها تتولى وظيفة ردع المعارضين لها، من نوع «القمصان الزرقاء» في حزب الوفد، و«القمصان الحديدية» في شبيبة الكتلة الوطنية السورية في الثلاثينيات. غير أن علينا ألا نفصل ذلك عن صعود النظم التوتاليتارية وإشعاع ايديولوجياتها يومئذٍ في العالم، والانحسار العالمي للنظم الليبرالية.

## - ٣ -

لقد كان النصف الثاني من القرن العشرين بشكلٍ خاصٍ هو قرن الإطاحة الثورية (الانقلابية) بالنظم التعددية التنافسية العربيّة، الذي تصدرته الأحزاب الراديكالية العربية عبر وسيلة الجيش، غير أن علينا أن نتريث بوصف النظم الحزبية الأحادية التي نتجت من هذه الانقلابات بـ «النظم السياسية الشمولية أو الكلاّنية»، كما يصفها بلقزيز، ولعلّ الأدق وصفها بالنظم الشعبوية، التي تنطلق ايديولوجياتها وإجراءاتها عموماً حين سيطرت على السلطة، من تجاوز مرحلة التطور البرجوازي الليبرالي باتجاه «الاشتراكية» عبر سلوك طريقٍ تطوري لم يخطئ المنظّرون السوفيات حين وصفوه بـ «طريق التطور اللارأسمالي»، ومن هنا قامت هذه النظم على نظام التخطيط المركزي الأوامري

الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الشامل بهدف تحقيق أعلى معدلٍ ممكنٍ من التعبئة الاجتماعية والتنمية «الانفجارية»، في ظل قيادة كاريزماتية عامة، وحزب عقائدي تعبوي يؤطر مختلف الفئات والطبقات «الكادحة» في منظماته الشعبية، وهو البديل الشعبوي لما نسميه اليوم بمؤسسات المجتمع المدني. ما يجب ألا نغفله هو أن هذه النظم في مجملها قد انطلقت ايديولوجياً من مفهوم جبهوي للمجال السياسي، يقصره على القوى «الوطنية والتقدمية»، ويتمَيّز هذا المفهوم من ناحيته الشكلية بالتعددية الحزبية في الإطار الايديولوجي «الثوري» المشترك، إلا أن مثاله الأعلى يتمثل بالوصول إلى بناء الحركة العربية الواحدة أو «التنظيم السياسي الموحّد»، أي إلى نظام الحزب الواحد في نهاية المطاف. ولقد حكم ذلك تصورات هذه النظم طيلة الفترة الممتدة من الستينيات إلى انحلال المنظومة السوفياتية، وجرت تطبيقاته في كل من سوريا والعراق واليمن الجنوبي السابق اقتداءً بالتجربة السوفياتية في أوروبا الشرقية، في شكل جبهات سياسية متحالفة في ما بينها وتقتسم وفق نسب محددة حصص المشاركة في الإدارة والمجالس التمثيلية والمنظمات الشعبية والمهنية، بينما انفرد اليمن الجنوبي السابق بتحويل الجبهة ما بين فصائله الثلاثة إلى الحزب الاشتراكي اليمني، أي نظام الحزب الواحد.

إن المجال السياسي التنافسي يتوارى هنا أو ينعدم، لصالح المجال التضامني المحكوم برمته من قبل السلطة، والذي يتميز بالخلاف على الفروع وليس على الأصول، ولا مكان هنا بطبيعة الحال لما يسمى بالمعارضة، إذ إن هذه «المعارضة» في مفهوم تلك النظم هي أقرب إلى النمط «الخارجي» الإسلامي، أي نمط «المروق» و«العصيان». والحق أنه لا يمكن أن نقيم فاصلاً حدياً ما بين انعدام المجال السياسي في مثل هذه النظم وما بين المجالات التقليدية وفق توصيف بلقزيز لها، إذ تعيد البنيات البيروقراطية والحزبية السياسية السائدة إنتاج الروابط «العضوانية» العصبوية بشكل محسوب. في حين أن ما يميّز دول المجال التقليدي وفق توصيف بلقزيز لها، هو أنها لا تعترف بأطر مؤسسية حزبية تعددية أو أحادية لكنها تعوّض من ذلك بمأسسة القطاع الجمعياتي الأهلي، وغض النظر عن تحول بعض هيئاته إلى منابر لبعض الأطراف المعارضة، والسماح بمطبوعات مستقلة عن الدولة. أما المجال الحديث الصوري، الذي لا تتعدى وظيفته حدود تأثيث المشهد السياسي الشمولي بديكور «ديمقراطي» حديث، فلعلّ من الأدق وصفه بتعبير صموئيل

هانتنغتون بـ «الانفتاح الليبرالي من دون الديمقراطية»، إذ تصدر الإصلاحات السياسية هنا من الأعلى بدرجة عالية من السيطرة، وهو ما يبقي مضمونها صورياً، بل من الممكن لنا أن نلاحظ أن معظم النظم السياسية العربية بغض النظر عن مستوى تطور المجال السياسي العمومي فيها بالنسبة للمجال التعددي التنافسي، تطبق برامج اقتصادية ليبرالية جديدة من دون الديمقراطية التنافسية بالمعنى الليبرالي، وهو ما يشير إلى أن العلاقة ليست ضرورية أو لازمة ما بين الانفتاح الليبرالي الاقتصادي والانفتاح الليبرالي السياسي.

ـ ٤ ـ

إن أزمة المعارضة السياسية العربية في مختلف النظم السياسية العربية تتمثل في أن أصول معظمها لا يتحدر من الأحزاب البرلمانية الداخلية المنشأ التي دمّرت الانقلابات العسكرية تطورها، بقدر ما يتحدر من الأحزاب الراديكالية الخارجية المنشأ التي مارست العمل السياسي بعقلية ثورية «انقلابية». ومن هنا فإنها ـ ولا سيما منها منظومتها القومية واليسارية ـ قد انحدرت من الشحم نفسه الذي يكسو النظم الحزبية الأحادية التسلطية العربية، وربما ينطبق ذلك بشكلٍ خاص على المعارضة السورية الديمقراطية التي تمثل جميع أحزابها أحزاباً منشقّة عن أحزاب الجبهة الوطنية التقدمية «الحاكمة» في سوريا، لأسباب ايديولوجية سياسية راديكالية وليس لأسباب «ديمقراطية». ولقد سبق لهذه المعارضة أن طرحت في أواخر السبعينيات برنامجاً ديمقراطياً يقوم على الحريات السياسية الليبرالية الأساسية لكن دون مضمونها الاقتصادي، وقد كان هذا الطرح يعبّر نسبياً عن تلمسها المبكّر لمسألة الديمقراطية، إلا أنه كان في إطار عدم التطابق ما بينه وبين البنيتين التنظيمية والسياسية يعبّر عن الحاجة إلى إدارة الصراع ضد السلطة على قاعدةٍ برنامجية مختلفة جذرياً عنها، أي أن الخطاب الليبرالي السياسي دون الاقتصادي استخدم هنا تكتيكياً أو أداتياً. غير أن شيوع ثقافة المجتمع المدني والديمقراطية منذ سقوط المنظومة السوفياتية، في أوساط النخب السياسية الراديكالية، والتي تتميّز بتكوينها «الانتلجنسوي» المعارض بطبيعته للسلطة، أدى إلى إعادة بناء وعيها السياسي وتركيزه على تكوين مجالٍ سياسي تنافسي وسيط ما بين الدولة والمجتمع. ودلالة ذلك تكمن في أن المطالبة بالتحول إلى الديمقراطية لم تصدر عن نخب ليبرالية بقدر ما صدرت عن نخب راديكالية يسارية وقومية منشقة. وفي حين هاجرت الراديكالية

السابقة لهذه الأحزاب إلى الحركات الجهادية أو الاعتراضية الإسلامية، فإن التيارات الإسلامية الوسطية السياسية الإسلامية المعارضة، والممثلة أساساً بمنظومة الإخوان المسلمين العالمية، قد أخذت تدرج مفاهيم الديمقراطية والمجتمع المدني في برامجها، مما يشير إلى أن مجمل الأحزاب الخارجية المنشأ قد أخذ يعتنق الخطاب الليبرالي السياسي في الحريات الأساسية، لكن في طور ضعفها وإنهاكها الشديد، وهو ما يضعها في إطار «الموجة العالمية الثالثة للديمقراطية». غير أن مشكلة هذه الموجة تكمن في أنها تتم في إطار الايديولوجيا الليبرالية الجديدة المهيمنة على المؤسسات التي تقود عملية العولمة الجارية اليوم، في شكل ليبرالية اقتصادية دون حدود، تضعف إلى حد كبير الدولة الوطنية العربية، أي أنها على قدرٍ كبيرٍ من التنميط في إطار استراتيجيات الطبقة الدولية المسيطرة. وفي هذا الإطار المؤسسي ما فوق القومي لمؤسسات ما يعرف بالمجتمع المدني العالمي، فإن بعض أطراف المعارضة قد اندرج في تحالفات ما فوق قومية لإسقاط النظام الذي يقارعه، إلا أن المسؤول عن ذلك في الحالتين العراقية والسودانية ليس المعارضة نفسها بقدر ما هو البنية الإقصائية للنظم التسلطية العربية المفرطة في عنفها ضد معارضيها.
وعلينا أن نلحظ هنا نوعاً جديداً من المعارضة، بمعنى بروزه اليوم وليس بمعنى حداثة تكونه، قد غاب عن الورقة، وهو تعاظم المعارضات السياسية الإثنية في البلدان العربية التي تتميز بما يسمى اليوم بالتعددية الثقافية، وهو ما يفرض تحديات جديدة على الدولة الوطنية العربية، ومدى قدرتها على إيجاد إطارٍ مؤسسي مرن وفاعل واستيعابي، يحمي التشكيلة الوطنية من التمزق، ويوفّر ضمانات التوازن الذاتي في إطار الوحدة. وهو أمر من الصعب التفكير به خارج مدى قدرة النظم العربية في المجمل على دمقرطة ذاتها، وإرساء دعائم دولة الحق والقانون.

## (٣)

### منير شفيق(*)

- ١ -

منذ البداية، وفي الفقرة الأولى، يبين عبد الإله بلقزيز أن معياره لضبط العلاقة بين السلطة والمعارضة في البلدان العربية يستند إلى معيار العلاقة القائمة بين السلطة والمعارضة في الديمقراطيات الغربية، ويلخصه: «صون الحياة السياسية من الاضطراب ومدها بأسباب الاستقرار». وبهذا المعنى تصبح المعارضة في عرف هذه النظرة «قوة توازن ضرورية في المجال السياسي بوصفه مجالاً عمومياً».

وهنا لا بد من أن تطرح الأسئلة، هل اعتماد المعيار الغربي يصلح لأن يكون أداة قياس ومن ثم هدفاً يجب الوصول إليه، أو يمكن الوصول إليه؟ وهل يمكن التعامل وإشكالية المعارضة في الديمقراطيات الغربية باعتبارها موازية لإشكالية المعارضة في الحالة العربية، أم أن إشكالية المعارضة في الغرب ـ النموذج هي، أساساً، بين حزبين هما من القوى القائدة في الدولة والنظام، ويتبادلان المواقع، وفقاً لنتائج الاقتراع، سلطة تنفيذية ومعارضة، بينما الصراع بين الفئة الحاكمة والمعارضة في النماذج العربية يغلب عليه صراع على الدولة والنظام، وصراع على الاستراتيجية العليا للدولة مما يعطيه بعداً لا يسمح بالمقارنة بينه وبين النموذج الغربي، ولا يسمح بجعل النموذج الغربي هدفاً يمكن تحقيقه بين القوى الحاكمة في الدولة والنظام العربي من جهة،

---

(*) مفكر عربي من فلسطين.

وأغلب المعارضات من جهة ثانية؟ وبكلمات أخرى، ما لم تحل الإشكالات المتعلقة بالنظام نفسه وبالدولة، وبالإجماع القومي، وبالاستراتيجية العليا، وأساساً، ما يمس العلاقات العربية ـ العربية والعلاقات بالخارج الدولي، والعلاقات بالصراع ضد الدولة العبرية والمشروع الصهيوني، وما لم يتفق على المسائل المتعلقة بالهوية والمرجعية والانتماء، ولو بالخطوط العريضة، فكيف يمكن أن تناقش علاقة القوى الحاكمة بالمعارضات في الحالة العربية، ويبدو الأمر كأن المطلوب الأول هو الاقتراب من النموذج الغربي والاتفاق عليه؟

ومن هنا يكون من الضروري أن تناقش الإشكالات المتعلقة بالدولة والنظام وليس علاقة السلطة الحاكمة بالمعارضات فقط، كما المتعلقة بعلاقة الدولة بالمجتمع والشعب مع وضعها جميعاً في إطار جوهر الخلافيات المتعلقة بالمسائل المشار إليها أعلاه، كما وضعها في إطار الصراعات الناجمة عن الهيمنة الخارجية والوجود الصهيوني، أو تلك الناتجة من حالة التجزئة وصراعات الدولة القطرية العربية بشقيقاتها. وبهذا لا تكون المشكلة هي مشكلة نظرة «السلطات الحاكمة» إلى المعارضة السياسية، بخلاف الحال عن نموذج الديمقراطيات الغربية، أو إعادة المشكلة إلى أسباب مثل «طبيعة السلطة السياسية ونمط شرعيتها في بلداننا العربية، كما بسبب تخلف الثقافة السياسية السائدة على قيم السياسة العصرية الديمقراطية»، لأن المشكلة أعمق من ذلك بكثير، وأبعد من أن تكون بسبب «تخلف الثقافة السياسية». ويكفي أن نستدل على ذلك بأن كل من تقدم وشكّل تلك السلطات وجد علاقاته بالمعارضة من النمط نفسه مهما كانت طبيعته السياسية أو ارتفعت مستويات ثقافته السياسية إلى «قيم السياسة العصرية الديمقراطية». فالمشكل قائم ما لم تحل مشكلة الإجماع الوطني على النظام والدولة والاستراتيجية العليا كما المسائل التي تمس الهوية والمرجعية والانتماء، ولو ضمن خطوط عريضة جداً.

فالمطلوب هو مواجهة نقاط الخلافيات، أو التناقضات، الحقيقية ليس بين «السلطات الحاكمة» و«المعارضات» فحسب وإنما علاقة الدولة بالشعب أيضاً، والنظام بالمجتمع ـ أية دولة تقوم على هيكل الدولة القطرية الحديثة، وأي نظام يقوم في إطار النظام الدولي السائد والنظام الإقليمي والعربي. وذلك بغض النظر عن الدولة والنظام المعني أو بما يتعدى تناول دولة بعينها، ونظام بذاته. فنحن لسنا أمام فريقين يتباريان ولا ينقص المباراة غير تنظيم أصول اللعبة بينهما، وإنما نحن أمام صراعات كبرى، وإزاء منعطفات تاريخية، وحيال

معادلات داخلية هي نتاج هيمنة استعمارية وعالمية متطاولة منذ مائتي عام، ونتاج تجزئة رسمت حدود دولها من خلال تلك الهيمنة. ولسنا في مواجهة حالات ناجمة عن سياق داخلي تاريخي مستقل يمتلك إرادة إعادة بناء التوازنات عبر «قيم السياسة العصرية الديمقراطية»، علماً أن هذه الأخيرة يجب أن تفهم ضمن سياقاتها التاريخية وخصوصياتها كذلك.

ـ ٢ ـ

بعد الفقرة الأولى التي اعتبرت المعارضة تعريفاً بأنها «قوة توازن ضرورية» في الديمقراطيات الغربية يشار إلى نمط آخر «ينتج خطاباً سياسياً احتجاجياً ويوتوبيا قادرين على تجييش الكتلة الشعبية وتحشيدها في المعارك الاجتماعية المفتوحة مع النخب الحاكمة ومع السلطة السياسية». وهنا يختل التعريف الأول الذي لا يغطي حالة قوة ثورية في مواجهة سلطة «واقعية» تظهر للجمهور شيئاً فشيئاً سلطة برانية عن المجتمع وغريبة». وبهذا نكون أمام نمط «المعارضة الثورية» والتي تشكل «البديل التاريخي» للسلطة القائمة. وهذا لا ينطبق على النماذج الغربية التي تكون المعارضة فيها جزءاً من النظام والدولة والسلطة إلا إذا كان المقصود بعض التنظيمات «الثورية» التي هي في الغرب خارج اللعبة السياسية عملياً حتى لو كان متاحاً لها حق الاحتجاج والتنظيم والترشح للانتخابات. ومن ثم أين هي المعارضة في الغرب التي شكلت بديلاً تاريخياً واحتملتها اللعبة الديمقراطية وغيرت في طبيعة الدولة والنظام أو حوّلت اتجاه الاستراتيجية العليا؟

يتعقد الموضوع أكثر عندما يعتبر أن «هدف كل معارضة سياسية، في كل مكان وزمان، الوصول إلى السلطة: سلطة الدولة»، ومن ثم لا يفرّق بين الدولة والسلطة التنفيذية. فعندما تستعمل عبارة «سلطة الدولة»، فهل يقصد السلطة التنفيذية أم كل ما تتمتع به الدولة من سلطة بما يمس جماع تكوينها؟ فعندما نتحدث عن المعارضة في الغرب مثلاً، نتناول معارضة تلتزم دستور الدولة والنظام السائد فيها وتتبنى الاستراتيجية العليا المتفق عليها فتصل إلى الحكم، أي السلطة التنفيذية، لا لتشكل بديلاً تاريخياً للدولة والنظام وإنما لتطبق سياسات تختلف عن سياسات السلطة التنفيذية السابقة في أمور فرعية وجزئية وتفصيلية بحيث لا يُمس الجوهري في طبيعة الدولة والنظام والاستراتيجية العليا. وذلك ما كانت تفعله الأحزاب الاشتراكية في أوروبا

عندما تمسك بالسلطة التنفيذية. ولهذا لم يكن حزب المحافظين في بريطانيا، على سبيل المثال، يجد غضاضة، حين يعود إلى السلطة، في الإبقاء على التأميمات التي أحدثها سابقه، فالدولة الرأسمالية الاستعمارية لم تمس من حيث الأساس وكذلك النظام.

المشكلة التي يجب أن تلحظ عند الحديث عن المعارضات العربية أن برامجها في السابق، وبرامج عدد منها الآن، متعارضة مع الاستراتيجية والنظام والدولة نفسها لا السلطة التنفيذية فقط. وهي تمس السياسة الخارجية للدولة مساً جوهرياً وربما النظام كله. فأية لعبة ديمقراطية يمكن أن تحتمل انتقال السياسة الخارجية بين عشية وضحاها من سياسة موالية للاستعمار، أو عاقدة معاهدة مع الدولة العبرية إلى سياسة معادية للاستعمار، ومتبنية لاستراتيجية حرب التحرير ضد الاغتصاب الصهيوني؟ وأية ديمقراطية يمكنها أن تحتمل انتقال النظام بين ليلة وضحاها من نظام اشتراكي أو ليبرالي رأسمالي إلى نظام إسلامي أو العكس؟

من هنا ندرك المقصود بالملحوظات السابقة كلها، أي أننا أمام إشكالات لا تعرفها الديمقراطيات الغربية الآن ولا تستطيع معالجتها. ومن ثم تحتاج معالجتها إلى مداخل أخرى لنخرج بنمط أو أنماط لتنظيم العلاقات بين السلطة والمعارضة مختلفة عن النموذج الغربي في وضعه الراهن. وربما قد يفاد أكثر من دراسة العملية التاريخية التي مر بها ذلك النموذج أيام اضطرابه وتعرجاته حتى وصل إلى ما وصل إليه الآن.

لو أن الأخ والصديق عبد الإله بلقزيز فرق بين هدف الوصول للحكم أو المشاركة فيه ضمن إجماع وطني على الدولة والنظام والاستراتيجية والهوية والمرجعية والانتماء، وهدف الوصول إلى الحكم لإحداث التغيير الفوري أو الجذري، في كل ذلك، لكان الحديث عن علاقة النخب الحاكمة بالمعارضات العربية قد أخذ منحى غير المنحى الذي اتخذته المقالة أو في الأقل، في جزء مهم منها.

## - ٣ -

يعتمد عبد الإله بلقزيز ذلك التعريف القائل إن السلطة هي الهدف النهائي لكل حزب سياسي. فتملك السياسة هنا وبهذا الاعتبار فقط «أن

تستثمر الثقافة والأخلاق، والقيم الدينية وتستدخلها جميعها في نظامها وفي مشروعها» وذلك من أجل أن تبلغ حد الفعالية والتأثير في المجتمع حين تستند إلى فكرة عليا «مما يشكل بعضاً من أسس الشرعية ومصادرها لكل سياسة أو مشروع سياسي». وهذا ما يعطي أيضاً للمشروع السياسي تمايزه من المشاريع السياسية الأخرى. وهو أحد تفسيرات تعدد الأحزاب والمنظمات.

لعل ما يتطلب الاعتراض عليه هنا هو تجريد أي حزب سياسي حديث، وبإطلاق، من أية غاية أعلى من غاية السلطة، واعتبار أن ما يمكن أن يحمل من مثل عليا مندرج في خدمة هذه الغاية. ولكن التسليم بهذا التعريف يحصر الحزب، كل حزب، في نخبه الطامحة إلى السلطة، ويتجاهل جمهوره وقواعده ومؤيديه الذين يتخذون المُثل العليا هدفهم ويرون السلطة وسيلة لا غاية. فعندما تتحول السلطة إلى غاية تبدأ بالدوس على القيم والمثاليات التي قام عليها الحزب، فينشأ التناقض بين الحزب وجمهوره والشعب بأغلبه وجزء مهم من نخبه. وهذا يفسر لماذا أطفأت أحزاب كثيرة أنوارها أو فقدت وهجها عندما وصلت إلى السلطة وجعلت البقاء فيها غاية، أو خضعت لمتطلباتها وباعت الأهداف الأساسية التي وصلت إلى السلطة من أجل تحقيقها. وإذا كان هذا حدث فعلاً مع كثير من الأحزاب التي وصلت إلى السلطة فإنه لا يعني أن المثل استخدمت أو استغلت بوعي، وسابق إصرار وتصميم لتكون وسيلة لبلوغ السلطة، ثم لتلفظ لفظ النواة، لأن هذا التفسير المتضمن الذي يسوغ أن تكون السلطة غاية الغايات من خلال اعتباره القانون العام، وبإطلاق، ينزع الصدقية عن الأحزاب السياسية ذات الأهداف العليا، ومنذ البداية بدلاً من أن يرى التصادم اللاحق بين تلك الأهداف والسلطة بعد الوصول إليها منتجاً لاحقاً، وقد أحدث انفصاماً داخلياً عميقاً، بل أمات الحزب عملياً. فلو كانت السلطة فعلاً هي الغاية لكان من الضروري للحزب أن يبلغ ذراه في السلطة بدلاً من أن يكون ذلك إعلان وفاته. وهذا مأزق آخر بين الحزب عندنا والحزب في الغرب.

إذا كان نموذج الحزب السياسي في الغرب هو من النمط الذي يجعل السلطة غايته، وبغض النظر عن تعارضها ومثله ومبادئه وبرنامجه الأساسي، فما ينبغي لهذا أن يحوّل إلى قانون، أو أن يُفرض على كل حزب بأن يجعل غايته الوصول إلى السلطة لذاتها، ولو بتصادم مع أهدافه العليا، بل يجب أن يصار إلى نقد هذا النمط من التعريف للحزب، ونقد العقلية التي تجعل السلطة

هدف الأهداف وغاية الغايات، بدلاً من أن تبقى في حدود الوسيلة فلا يتماهى بها الحزب بالسلطة والدولة حين يصل إلى الحكم، وإنما يبحث عن معادلة تبقيه مناصراً للشعب والمجتمع مراقباً للدولة فيدعمها حيثما توجب، وينقدها حيثما يتوجب. فما إن يصل إلى السلطة يستحسن أن يتحول من ينخرط فيها من قياداته وكوادره إلى أن يصبحوا ممثلين للدولة التي يفترض بها أن تكون دولة للشعب كله فتسقط عنهم عضويتهم في قيادة الحزب لتحل محلهم قيادة تبقي الحزب في مواقع الشعب محافظاً على الثوابت والمثل العليا ومكافحاً من أجلها. ولعل نموذج الحكم الراشدي يمكن أن يؤسس لمثل هذه النظرة حيث لم يتحول الصحابة (رضي الله عنهم) كلهم إلى السلطة ولم يتماهوا بها، فقد بقوا في أغلبهم خارجها يؤيدونها ويقومونها في آن واحد، ويرقبون المثل التي قامت من أجل تحقيقها إن كانت ستبقى هي الأعلى أم يصبح الحكم هو الغاية. وقد استمر هذا الوضع بعد قيام الملك العضوض حيث نأى العلماء الكبار بأنفسهم عن السلطة ما دامت مشاركتهم لا تحقق الهدف الأعلى المنشود، وإلا كيف يفسر أن يضرب أبو حنيفة ليقبل أن يكون قاضي القضاة وهو المنصب الثاني بعد الخليفة في دولة لها السيادة على العالمين ويأبى؟

إننا هنا أمام رؤيتين في فهم علاقة السياسة بالسلطة، أو علاقة حملة الأهداف العليا بالسلطة. وما ينبغي لمفهوم السياسة أن يحصر باعتبار هدفها الوصول إلى السلطة كما هو متعارف عليه في الغرب، وإنما يجب أن يفسح مكان للحزب السياسي، أو التيار السياسي، أو العمل السياسي الذي يحمل أهدافاً كبرى وينحاز للدفاع عن المجتمع والشعب والدين والمصالح العليا للبلاد من غير أن يضع هدفه السلطة، أو أن يصبح هو السلطة حتى لو وصل إليها، أو جرجرت إليه أذيالها. فمن أراد أن يبني حزباً سياسياً لتكون السلطة هدفه ولا شيء آخر، أو يجعلها حاكمته إذا ما اعتلى ناصيتها فله ذلك، فالسلطة فرض كفاية على أية حال، وهي واجبة من الناحية الإسلامية. ولكن لماذا لا يتسع المجال لإقامة الحزب السياسي أو التيار السياسي الذي يجعل الحفاظ على الثوابت هدفه ونصرة المظلوم ديدنه والتصدي لتغول الدولة على المجتمع من سماته، فيخوض في الخضم السياسي حتى الآذان من دون أن يكون هدفه الوصول إلى السلطة.

وإذا نظرنا إلى الواقع العربي الراهن وما يبتليه من تجزئة قطرية، وهو ابتلاء بالعجز والضعف والفرقة والصراعات العربية ـ العربية، وما يصطليه من

هيمنة خارجية واختلال في ميزان القوى عام، وخاص على مستوى الصراع مع الدولة العبرية، وإذا كان الوصول إلى السلطة لا يسمح بتحقيق الأهداف الأساسية ولو بالتدرج، فإن العمل السياسي الحزبي وغير الحزبي، ليس كله بالطبع، ولكن بعضه على الأقل، يجب أن يبقى في خضم السياسة والمعارضة والكفاح والممانعة من دون أن يضع السلطة غاية. وإذا قدر له أن يُبتلى بها فعليه أن يهيئ نفسه، بالوعي الجماعي والتربية والموقف العام الذي يجب أن يصبح جزءاً من التكوين الذاتي، للتخلي عن السلطة في مقابل الحفاظ على المبدأ وتحقيق الوحدة، حتى يعود بجولة أخرى لمعالجتها ويده أعلى من يدها، ونفسه أكبر منها وهي تحت أهداف الأمة وليس فوقها.

أما التسليم بغائية السلطة، أو باعتبارها الغاية، فيجب أن يوضع على مشرحة النقد باعتباره جزءاً من نقد النمط الغربي الحداثي، نقداً يمكن أن يولّد حداثة ضمن ظروف أخرى ولها غايات أخرى ومناهج أخرى وايديولوجية وقيم وأخلاقيات أخرى.

هذا وليس صحيحاً أن السياسة إذا حملت هدفاً أعلى غير هدف السلطة ووضعته فوق هدف السلطة بل جعلت السلطة من وسائل تحقيقه لا تكون سياسة، أو لا تكون سياسة بمقدورها التعاطي مع الواقع والمتغيرات وموازين القوى. فهنالك من يرى السياسة فن الممكن وفقاً للمنظور الغربي الواقعي النفعي، وهنالك من يراها فن تغيير موازين القوى ومن أجل تحقيق الأهداف هدفاً بعد هدف ضمن الإمكان، ولكن ليس ضمن الإمكان المفروض الذي يلغي الهدف أو يخبئه في الضمير، أو يستبدل به هدفاً آخر ليس من جنسه، وليس مؤدياً إليه.

ـ ٤ ـ

يربط بلقزيز بين انعدام وجود مجال سياسي ذي طابع عمومي ينتمي إلى الحق العام، ونشوء علاقات القمع من جهة، وبين ظاهرتي «العنف السياسي الوحشي»، و«الالتجاء المتزايد إلى توظيف الدين في السياسة والعمل السياسي» من جهة أخرى. ومن هنا يفسر أو يفهم ظاهرة الطلب المتزايد على الدين في مجال الاستثمار السياسي: استثمار المقدس أو الرأسمال الديني في العمل السياسي إنما مرده إلى غياب مجال سياسي، أو مجال تمارس فيه السياسة،

ومحاولة لاستعارة المجال الديني كي يكون ذلك المجال السياسي البديل. لنضع جانباً «ظاهرة العنف السياسي الوحشي» لأنه لم يدرجها أصلاً ضمن المعارضات العربية موضوع البحث. ولنقف أمام الإشارات المتعلقة بالدين والعمل السياسي حيث تكرر تهمة «توظيف الدين في السياسة» والتي توجه، عادة، للحركات الإسلامية من أجل استبعاد العلاقة بالدين خارج السياسة كأن الدين ليس من مقوّمات الأمة ومعتقدها وهويتها ووعيها ومخزونها التاريخي. فشتان ما بين أن ينظر إلى الدين باعتباره أصلاً واعتباره عارضاً يستجلب ليخدم ويوظف في السياسة. ولا يلحظ هنا أن عدداً كبيراً من المتدينين والحركات الإسلامية جاء بهم الدين إلى السياسة ولم تجئ السياسة بهم إلى الدين. فهل نحن أمام ظاهرة مستجدة بسبب انعدام المجال السياسي اسمها الطلب المتزايد على الدين من قبل الجماهير العريضة التي هي أبعد ما يمكن أن تتهم بتوظيف الدين في السياسة، أم كان للدين حضور دائم في حياة الأمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وفي وعيها وممارستها؟ ومن قال ان الديمقراطية «لن تزيد الطلب على الدين»؟

يبدو أن فهم الإسلام وسماته وعلاقة الأمة بالإسلام فهماً معرفياً يجب أن يعاد ترسيخه في الأذهان حتى نخرج من المنهجية التي تفسر إقبال الشباب على الدين لأسباب اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية، وإن كانت هذه الأسباب أحياناً مهمة، خصوصاً عندما يواجه الأفراد وتواجه الأمة الأخطار والكوارث والانهيار فيلوذون بالدين لتحقيق الصمود والنهوض، أي اللجوء إلى الحصن الحصين الذي هو فيهم، فهل يسمى هذا «توظيفاً للدين في السياسة»؟ فالتفسير يجب ألا يأخذ طابع الاتهام بالتوظيف[1] للدين في السياسة أو طابع استثمار المقدس أو الرأسمال الديني في العمل السياسي. فكيف يمكن أن نعتبر المقاومة في جنوب لبنان، أو الانتفاضة والمقاومة في فلسطين مجرد توظيف للدين في العمل السياسي بينما هو عودة للدين، بالنسبة إلى من طرأت عليه طوارئ فأبعدته عن الأصل، أو هو إحياء للدين في نفوس زرع فيها أصلاً ولكن يبست من حوله الأرض، وذلك من أجل الحفاظ على وجود الأمة وهويتها ومصالحها العليا والحيلولة دون انهيارها؟ إنه فعل لتحقيق أهداف

---

(١) يُخشى أن يفهم من كلمة «توظيف» أو «استثمار المقدس» النفاق والانتهاز واستخدام الدين لغرض أدنى.

أسمى كثيراً من توظيف من أجل العمل السياسي ـ الوصول إلى السلطة.

وإذا كان هنالك من يحاول أن يوظف الإسلام في العمل السياسي ولخدمة أهداف سياسية لم تنبع من الإسلام وليست من جنسه فهو إلى التخبط سائر لأنه يستخدم سلاحاً لا يسهل استغلاله كما يتوهم المتأثرون بتجربة الدين في المجتمعات الغربية. فلكم حاول الطغاة والمنحرفون والمنافقون أن يفعلوا ذلك فكان النص الإسلامي يلعنهم صراحة كلما فتحوا صفحة من صفحات القرآن. وكانوا كلما أتوا بعمل مخل عظم نقد الشعب لهم على أرضية الدين نفسه.

ـ ٥ ـ

إن غياب الإسلام عن السياسة هو الشذوذ الذي ساد لبعض الوقت في الساحة العربية. أما عودته فهي التي يجب أن ينظر إليها باعتبارها الطبيعي والعام وغير المستغرب.

ويرى عبد الإله بلقزيز: إذا كانت الأزمة الموضوعية ناجمة عن فعل السلطة الاستبدادية ضد المعارضة واضطرار المعارضة لتكيف باهظ الثمن، فإن الأزمة الذاتية خرجت من رحم تجربة المعارضة، وصدرت عن أخطائها في السياسة، فمسؤوليتها هنا «ثابتة ثبوت هلال رمضان في يومه الثاني». وتتصل هذه الأزمة بأربعة تجليات: (١) نمط الثقافة السياسية لدى المعارضة. (٢) علاقتها بجمهورها الحزبي والاجتماعي. (٣) العلاقات داخل مؤسساتها التنظيمية. (٤) حال قرارها السياسي ومدى ما يتمتع به من استقلالية أو إذناب واستتباع. كيف؟

**سياسة بلا مشروع سياسي**: لا حاجة إلى التوقف عند التفسير الذي فهمه بلقزيز من مقولة لينين «لا ثورة بدون نظرية ثورية». إذ فهمها بمعنى «أن العمل السياسي لا يملك أن يكتسب أسباب الفاعلية والتأثير إلا إذا كان مستنداً إلى مشروع سياسي واجتماعي يبرره ويؤسس له عوامل النجاح». علماً أن مقولة لينين تقصد نظرية الثورة وهي المتعلقة بالاستراتيجية والتكتيك والمنهجية الهادية للعمل الثوري وليس المقصود المشروع السياسي والاجتماعي، لأن هذا يتضمن الأهداف المرحلية مع إشارة للأهداف الأبعد. أما نظرية الثورة فهي التي تقرر الوسائل والأساليب التي تحقق الهدف، ومن ثم تهدي الممارسة

اليومية. أما من جهة أخرى فليس بالضرورة أن يحمل المشروع السياسي مشروع ثورة أو نظرية ثورية، ولهذا ارتبطت المقولة بالنظرية الثورية لا بالمشروع السياسي.

ومع ذلك يعطي بلقزيز لتوفر مشروع سياسي أو عدمه أهمية كبرى في تقرير سياسة جادة أو سياسة ارتجالية هابطة، فيقول: «نجد القانون الحاكم للعمل السياسي والحزبي في التاريخ المعاصر هو تنزل المشروع السياسي منزلة المرجعية العليا لكل عمل سياسي»، وهو الذي يسترشد به «في اليومي والمباشر من السياسة»، والمشروع السياسي «ليس مبدأ السياسة فحسب، انه الفيصل بين السياسات والفيصل بين القوى السياسية ودونه السياسة تجريدية قاتلة وتناسخ مكرور».

والسؤال: هل هذه الصورة الرابطة بين المشروع السياسي والسياسة قائمة بهذه الحدّة في ما بين الأحزاب في الديمقراطيات الغربية، والمتخذة نموذجاً لتعريف السياسة في العصر الحديث؟ فهل نحن هناك أمام مشاريع، وبرامج، سياسية بهذه الفواصل في ما بين الأحزاب، أو في ما يعتبر سياسة ذات مشروع سياسي محدد مقابل سياسة «تجريبية قاتلة وتناسخ مكرور»، أو «تجارة اجتماعية تتحول بها الأحزاب إلى معادلات، أو علاقات عامة في أحسن صور انحطاط معناها ومبناها». فمحتويات هذه الصورة الأخيرة سنجدها أشد انطباقاً على السياسة الحزبية الداخلية في الديمقراطيات الغربية حتى أصبح يشيع القرف من الانتخابات لدى جمهور راح يتسع باطراد، وهو يرى المتنافسين من طينة واحدة وبلا مشروع سياسي ـ اقتصادي مميز. هذا **أولاً**، أما **ثانياً** فإن عدم التساهل وعدم الترفق في تحديد مفهوم «المشروع السياسي» من خلال التأثر بمقولة لينين المحدودة النطاق: «لا ممارسة ثورية بدون نظرية ثورية» يُضيق كثيراً على تعريف ما هو سياسي وما هو غير سياسي أو ما هو سياسي رفيع المستوى وسياسي منحط وهابط. ثم من قال إن مشكلة العمل الحزبي الراهن تتمثل في الافتقار لمشروع سياسي أو في ما يسجل عليه من نواقص وسلبيات، فأين عامل موازين القوى والظروف السائدة لتحدد بدقة صوابية أو خطأ برامج الأحزاب وسياساتها. فلو أخذنا جانب البرنامج في المشروع السياسي ونظرية العمل لوجدنا، عموماً، أن كل الأحزاب تقدمت ببرامج انتخابية حيثما كانت هنالك انتخابات، وعقدت مؤتمرات أعلنت برامج ونظرية للعمل. وأغلبها اعتمد نظرية العمل السلمي والتدرجي والإصلاحي

والديمقراطي. فالمشكل ليس في امتلاك برنامج ونظرية عمل لأن الأحزاب التي تولّدت، أو انشقت، من حركة القوميين العرب، تتبنى الآن برامج ونظرية للعمل أقرب كثيراً لمفهوم المشروع السياسي عما كان عليه الحال لدى حركة القوميين العرب. والأمر كذلك بالنسبة إلى حزب البعث وإن تميز منذ تأسيسه من هذه الزاوية من حركة القوميين العرب، أو الأحزاب الشيوعية (بعض الأحزاب الشيوعية افتقرت إلى مجرد وجود برنامج طوال الخمسينيات وبعض الستينيات بسبب القضية الفلسطينية والتقلبات الاستراتيجية السوفياتية). أما الحركة الناصرية فكان مشروعها يواجه تغييراً نوعياً في بعض الجوانب كل ثلاث إلى خمس سنوات.

المشكل في أحزاب المعارضة الآن ليس في توافر مشروع سياسي لديها أو عدمه، كما أن قراءة تجربة المرحلة السابقة يجب ألا تثبّت النظر على توافر المشروع السياسي من طراز توافر مشروع وطني استقلالي، أو مشروع تحرري وحدوي «اشتبك مع التجزئة والصهيونية والأحلاف الإمبريالية»، وإنما على ملاحظة حركة موازين القوى، والفارق الحاسم في موازين القوى والظروف المعطاة بين المراحل وليس في العامل الذاتي في الأحزاب، لأن تلك الموازين والظروف هي التي حددت ملامح المشروع الوطني الاستقلالي أو المشروع التحرري الوحدوي من جهة وضعهما على رأس الأجندة. وينطبق هذا الأمر عند تقويم النتائج على الأرض. وهنا يجب أن يلاحظ عند تناول موازين القوى والظروف المعطاة معادلة موازين القوى الناشئة عن صراعات الدول الكبرى وتأثيرها في المنطقة مثلاً في مرحلة الخمسينيات، والتي سجلت فيها حركة التحرر العربية أكبر انتصاراتها، وقد شهدت اختلالاً في ميزان القوى بسبب دخول النفوذ البريطاني والفرنسي مرحلة التدهور والسقوط. بينما كانت أمريكا متجهة لسد الفراغ الاستعماري أو الامبريالي، مسهمة، بصورة مباشرة وغير مباشرة، في التسريع بتلك العملية مع سعي لمنع حركة التحرر من جني الثمار. وكان الاتحاد السوفياتي قد تجاوز مرحلة الخطر الاستراتيجي بامتلاكه القنبلة النووية والهيدروجينية وراح يتقدم ليؤدي دوراً أكبر فأكبر في العالم وفي منطقتنا، بصورة خاصة. فميزان القوى هذا أو ما ولّده من ظروف سياسية واختلال في المعادلات الداخلية والإقليمية، ومن مناخات نفسية، وأجواء تسمح بالهجوم، وانتزاع الانتصارات، هو الذي أتاح لأحزاب وحركات تلك المرحلة بأن تجد الآفاق مفتوحة للإقدام، ومحاولة ترجمة برامجها إلى واقع. ومن

هنا فإن كل تناول للمعارضات والإنجازات والنكسات وكل تقويم لأداء العامل الذاتي يخطئ إذا لم يحسن قراءة ميزان القوى والظروف عند التقويم، إيجاباً أو سلباً. ومن ثم فإن كل نقد للمشروع السياسي أو الأخطاء المرتكبة أو الإنجازات أو الفكر المتولد أو الفاعل يجب أن يرتبط ارتباطاً قوياً بالقراءة الدقيقة لموازين القوى بين الدول الكبرى وانعكاسها على منطقتنا وما ينشأ من موازين قوى إقليمية كما قطرية ضمن معادلة مترابطة متداخلة[1]، ومن ثم يرى الفعل الذاتي ودوره، إخفاقاً ونجاحاً، بعيداً عن التجريد والتنميط من جهة، وليس، من جهة أخرى، باعتباره مسألة خاضعة للثقافي أو الفكري أو النظري. وإذا أريد اعتبار وجود، أو عدم وجود مشروع سياسي يشكل الفيصل عند تقويم المعارضات أو المراحل أو النتائج، فيجب أن يقدم الدليل على أن مشروعاً سياسياً آخر أو معدلاً، أو مصوغاً على منهج النقد المعني، كان سيأتي بنتائج أخرى ضمن فعله الواقعي في موازين القوى والظروف المعطاة في حينه، أو ضمن موازين القوى الراهنة والظروف السائدة. ولعل هذه النقيصة هي التي ابتليت بها غالبية اتجاهات نقد الفكر القومي وتجربته خلال خمسين سنة، أو حتى التسعين سنة الماضية، وهي المسؤولة عن الزعزعة التي يعانيها الفكر القومي الآن لدى الكثيرين عندما عُزيت له ولأخطائه مسؤولية الإخفاقات والنكسات، أو عدم النجاح بتحقيق الأهداف. ولم يُعبأ بقراءة موازين القوى، أو يُتأمل في الهوة القائمة في موازين القوى في غير مصلحة حركات التحرر والوحدة والإصلاح والنهوض، وهي هوّة مشكّلة على مستوى عالمي قبل أن تتشكل في ميدان المواجهات التي عرفتها تلك الحركات، ولم تعزز نتائج النقد من خلال الإثبات بأن الأخذ بما توصل إليه سيفعل الأفاعيل من الآن فصاعداً بعد أن نأخذ به.

واليوم نلحظ، على سبيل المثال، الذين جنحوا إلى المناداة بالتكيف مع العولمة أو التصالح مع الدولة العبرية، والابتعاد عن «اللغة الخشبية» و«الشعارات البائدة»، ويقصدون شعارات معاداة الهيمنة الخارجية والصهيونية، أو شعارات الاستقلال والتنمية المستقلة والوحدة (حتى التضامن والتنسيق اعتبرا من الماضي) أو تسخيف النضال والكفاح والمقاومة.. هؤلاء، لم يستطيعوا أن يدفعوا بالوضع خطوة واحدة إلى أمام ولو في حدود التنمية. ولم يحققوا إنجازاً واحداً، ولو على مستوى التعليم، بل فقدوا القدرة على توجيه خطاب للجماهير أو للأنظمة غير المستسلمة أو حتى للغرب نفسه. فإذا كانت حركات

التحرر العربي الوحدوي والحركات الإسلامية واجهت إخفاقات وانتكاسات، وأغلبها حدث من خلال الحصار وحروب العدوان على الأمة، إلا انها حققت إنجازات في الوقت نفسه وما زالت. بينما لم تلح تباشير أي أمل، ضمن نهجه محتويات النقد الذي قدم خصوصاً خلال العقد الأخير، في أن الأمة أخذت تتقدم ضمن نهجه على السكة الصحيحة، فأين الحركة أو التيارات أو الحركات القومية الجديدة التي تحمل فكر الذين أسهبوا في نقد الفكر القومي، والعقل العربي، والعقل الإسلامي؟ أم نحن بحاجة إلى نقد ذلك النقد الذي لم يعرف كيف يهدم ولا كيف يبني؟

هل يعني هذا أن ما قامت به المعارضات من وطنية وقومية وإسلامية، وعلى اختلاف تلاوينها في المراحل السابقة، لم تقع في أخطاء أو لا يصح نقدها أو تقويم أدائها. قطعاً ليس هذا هو المقصود. ولكن السؤال هل نضع الفعل الذاتي والفكر والبرنامج موضوع النقد في إطار موازين القوى الدولية والإقليمية والمحلية والظروف السائدة في حينه، فنبين كيف ارتكب الخطأ حين لم يفعل كذا وكذا، أو لم يُطرح كذا وكذا ونثبت كيف كان تلافي هذا الخطأ سيوصل إلى نتائج أفضل أو يُجنب نكسات وإخفاقات بدلاً من نقد غائم تقريري تحت عناوين «الواقعية والعقلانية ونقد العاطفية والشعاراتية والشعبوية والطوباوية» من دون أن يحدد بالضبط ما المقصود بكل ذلك من خلال المرحلة المحددة وكيف كانت النتائج لو فعل العكس أو مورس غير ما مورس، ستأتي بصورة إيجابية مختلفة؟ وللمناسبة إن كثيراً من النقد الذي نسمعه الآن لو أخذ به في حينه، أو الآن، ونزل إلى التطبيق لكان قد جاء بنتائج أسوأ كثيراً، والدليل على ذلك أننا لم نر حتى الآن حركة سياسية واحدة تتشكل وفقاً لذلك النقد وتنزل إلى ميدان مواجهة الهوة القائمة في موازين القوى وتتصدى للتغيير. ولنقل للكثيرين من النقدة، ولا نقصد عبد الإله بلقزيز، لو كان السلف أو المعارضات على كل ذلك الخطأ وأنتم تعرفون الصواب وبين أيديكم الحل فادلوا بدلوكم بصورة إيجابية، وقدموا مشروعكم ليمتحنه الميدان كما هو حادث مع المعارضات، أو حدث مع ذلك السلف الغارق برأيكم «في الأوهام والمثاليات واللاواقعية والأخطاء». أما إذا اعتبر مثل هذا تعجيزاً، أو إحراجاً لكم في غير مكانه، أو لم يتقدم أحد استناداً إلى ذلك النقد ليخوض في الميدان العملي، فعلى من يقع الذنب؟ وكيف يجب أن ينظر إلى نقدكم؟ أما إذا قبلتم اعتباره نقداً نظرياً ـ ثقافياً ـ تجريدياً فعندئذٍ ليُعترف بأنه كذلك، وأن لا

قيمة عملية متوخاة منه. أما التحجج بأنه يطرح أسئلة، كما في الفلسفة، من دون أن تكون لديه أجوبة عنها، وتساؤلاته قابلة لعشرات الاحتمالات، فسنكون أمام جولة نقدية تقريرية غير عملية وغير واقعية ولسنا أمام عملية تاريخية ننقدها بالاستناد إلى معايير صحيحة، ونحن نقف على أرضها الواقعية ونعمل على مواصلتها لتحقيق أهدافها الكبرى. ومن ثم نعرض ما نقوله من نقد وما ينجم عنه من مشروع إلى الامتحان العملي ولا نظنه في منأى عن ذلك.

- ٦ -

والآن لنتأمل في النص التالي: «وبالجملة ما عادت المعارضة السياسية العربية تملك مشروعاً سياسياً - اجتماعياً تستند إليه في العمل الحزبي. والنتيجة: تحولت ممارستها إلى سياسات تجريبية عمياء: لا مرجع تنهل منه، ولا بوصلة تهتدي بها ولا خيارات برنامجية لها ذات نفس استراتيجي يعصم التكتيك السياسي والمرحلية من السقوط في شرك السياسة السياسوية، وتلك في وطننا أسوأ حال يمكن أن ينتهي إليها أي عمل سياسي».

ولنلاحظ أننا إزاء نقد يضع الجميع من قوميين وإسلاميين ووطنيين ويساريين تحت حكم واحد ولا يفرق بين أحد منهم ولا يستثني حركة واحدة أو فكراً واحداً. وهذا وحده يكفي لإضعافه. ولو أنه قال ماذا يقصد بالضبط بالمشروع السياسي - الاقتصادي وما هي محتوياته لأمكن تفهمه عندما حرم الجميع من امتلاك مشروع سياسي - اقتصادي يقي السياسة من التجريبية العمياء ويبقي لها مرجعية تنتهل منها وبوصلة تهتدي بها.

لا شك في أن أغلب الأحزاب والحركات الإسلامية والقومية والوطنية واليسارية لا تقبل أن ما تضمنته براجها ومشاريعها السياسية - الاقتصادية - الاجتماعية وبعضها يمكن أن يضيف العقدية والدعوية والتربوية، لا يدخل ضمن إطار المشروع السياسي - الاقتصادي بالمعنى العام، وبغض النظر عن اتفاقك أو اختلافك معها. ومن ثم لا يمكن أن ينكر عليها امتلاك مشروع سياسي - اقتصادي من حيث المبدأ إلا إذا حددت محتويات مشروع سياسي - اقتصادي بعينه واعتبر كل ما شذ عنه ليس بمشروع سياسي اقتصادي.

ولكن الأهم أين موقع جماع الجهود والشعارات والبرامج المرحلية التي

تناولت أهم التحديات والحاجات الراهنة، مثلاً مقاومة الهجمة الأمريكية ـ الصهيونية التي شنت على المنطقة في التسعينيات لفرض تسوية وفقاً للشروط الإسرائيلية وإقامة نظام شرق أوسطي بناء على الرؤية الصهيونية الأمريكية، ومثلاً مقاومة التطبيع والهرولة، والاعتراض على العولمة، والخوصصة بلا ضوابط، وعلى فرض نظام «رأسمالي» تابع، أو مثلاً دفاعها عن السيادة والاستقلال، والتنمية المستقلة القائمة على أساس تكامل عربي وسوق عربية مشتركة، والدعوة إلى التضامن والتنسيق العربيين؟ وهذا كله تبنته غالبية المعارضات العربية وأدرجته في برامجها وشعاراتها وحركتها السياسية إلى جانب تركيز خاص على الديمقراطية وحقوق الإنسان. فكيف لا يعتبر ذلك موازياً لما عرفته المراحل السابقة مع فارق مهم هو أن موازين القوى والظروف أتاحت في بعض المراحل السابقة الانتقال إلى الهجوم، بينما فرضت في التسعينيات، كما في مراحل سابقة أيضاً، على حركات المعارضة وعدد من الدول العربية الانتقال إلى الدفاع والممانعة؟ والسؤال أفلا يكون البرنامج الدفاعي والفعل الدفاعي ضد الانهيار والمزيد من التدهور بقيمة البرنامج الهجومي والفعل الهجومي وفقاً لموازين القوى والظروف في كل حالة؟

ثم كيف لا يسجل لقوى المعارضات العربية ذات المرجعية الإسلامية والقومية والوطنية صمودها في وجه العاصفة العاتية التي هبت ضدها وضد الأمة بعد حرب الخليج الثانية وانتهاء الحرب الباردة، فحافظت على الثوابت وواجهت تحديات التطبيع والهرولة والانهيار ودعوات التكيف (الخضوع) مع أمريكا والدولة العبرية، وفي ظروف شديدة الصعوبة تميزت بشن حرب نفسية ضد وجودها من حيث أتى، كما لم يرحمها من داخل صفوفها جالدو الذات وهم ينقدونها ويقومونها بلا نسبية ولا توازن ولا إنصاف؟

ثم كيف لا تلحظ، ولا ترى، انطلاقة المؤتمرات القومية، والمؤتمرات القومية ـ الإسلامية وغيرها من مؤتمرات مقاومة التطبيع، وحماية القدس والمسجد الأقصى ودعم المقاومة في جنوب لبنان وفلسطين، ثم ما هو حاصل من التفاف حول الانتفاضة والمقاومة والصمود الشعبي في فلسطين؟ وهذا كله غير بعيد عن الحركات القوى والشخصيات والنخب الإسلامية والقومية والوطنية، بل يمكن اعتباره من محصلات فعلها.

ثم كيف لا يُدرج ضمن المسيرة التحريرية الوحدوية النهضوية ما حدث

من انتصار للمقاومة الإسلامية في جنوب لبنان وما ارتفع من مد شعبي هجومي في الانتفاضة والمقاومة في فلسطين وفي الشارعين العربي والإسلامي دعماً للانتفاضة ومطالبة بنصرتها وبمواجهة أمريكا والصهيونية حتى راحت تنتشر على المستوى الفردي حملات واسعة لمقاطعة البضائع الأمريكية؟

بكلمة، لو أخذ كل هذا ووضع في مكانه ونصابه ثم جرى الحديث عن أخطاء وسلبيات لتمت محاصرة، أو موازنة، عناوين مثل «سياسة بلا مشروع سياسي»، أو «قدرة تمثيلية متهالكة»، أو «الإخفاق السياسي»، أو «الدوغما الفكرية»، أو «الغربة عن تحولات المجتمع»، أو «الانسداد التنظيمي»، أو «الإخفاق المتكرر»، أو «التصحر الفكري»، فضلاً عن ضرورة عدم التخلي لحظة عند النقد والتقويم عن الربط بموازين القوى وحركتها ومعادلاتها عالمياً وإقليمياً وعربياً.

* * *

وأخيراً لا بد من التنويه، بلا مجاملة، أن هذا التعقيب على دراسة عبد الإله بلقزيز تحت عنوان «أزمة المعارضة السياسية في الوطن العربي» ما ينبغي له أن يفهم رداً على تلك الدراسة إلا في بعض النقاط المحدودة، إذ يغلب عليه محاولة الإسهام في تناول الموضوعات نفسها من زوايا أخرى، ولعل سجاله الأساسي رد على آخرين يختلف معهم عبد الإله بلقزيز أيضاً، طالما جلدوا مسيرة التحرر والوحدة والنهوض بألسنة حداد. وهذا يفسر الذهاب ببعض المقولات إلى أبعد من الحدود التي وردت في النص موضوع التعقيب.

## (٤)

# فيصل دراج[*]

تنطوي ورقة عبد الإله بلقزيز على شرح وإيحاء: فهو يشرح وضع المعارضة السياسية في الوطن العربي، في علاقته بالسلطة، ذلك أنه لا وجود لمعارضة دون وجود سلطة سياسية تتمايز منها، وهو يوحي بإعادة قراءة وتأمل وضع السلطة والمعارضة معاً، واللتين تتعارضان أحياناً، وتتشابهان في أحوال أخرى إلى حدود التماهي والتطابق، وذلك حينما ترى كل منهما في ذاتها مرجعاً للحقيقة.

يطرح بحث بلقزيز قضايا ثلاثاً رئيسية هي: الحركة الشعبية في الوطن العربي، والسلطة السياسية، وصولاً إلى المعارضة، التي تترجم أحوال السلطة السياسية والحركة الشعبية المفترضة معاً.

## أولاً: الحركة الشعبية في الوطن العربي

يشتق التصور الشكلاني للسياسة المعارضة من السلطة، بقدر ما يعطف، أحياناً، الثانية على الأولى، وذلك في حركة دائرية تبقي الجوهري خارجاً. والجوهري الخارجي المقصود هو: الحركة الشعبية، بلغة معينة، أو هو الشعب بلغة نظرية أخرى. ومفهوم الشعب، كما هو معروف، حديث ويرِدّ، في معظم الأحيان، إلى الأزمنة الحديثة، طارداً مفهوماً قديماً هو: الرعية، وطارداً، في الوقت ذاته، مفهوماً موازياً هو: السلطان. فقد حُكمت المجتمعات، في أزمنة ما قبل ـ الحداثة الاجتماعية، بثنائية: السلطان/ الرعية،

(*) باحث عربي من فلسطين.

التي ترد إلى فضاءين غير متجانسين، يكون فيهما السلطان مرجعاً متعالياً يحكم ولا يُسْأَل، وتكون الرعية فيهما خاضعة تطيع ولا تَسْأل. والأساسي في هذه العلاقة هو تحرر السلطان الكامل من المراقبة والمحاسبة، بعد أن انتسب إلى فضاء مقدس، يؤمّن له الحقوق ويعفيه من الواجبات، كما لو كان السلطان مع البشر دون أن يكون منهم أبداً. والأساسي في هذه العلاقة أيضاً هو تسليم الرعية بتعالي السلطان والإيمان بحقوقه المطلقة، والإيمان أكثر بأن على الرعية واجبات كثيرة، دون أن يكون لها حقوق أو ما هو قريب من الحقوق.

جاءت الأزمنة الحديثة وخلعت التقديس عن الحاكم، واعترفت بإنسانية «الرعية»، وأكدت أن الحاكم والمحكوم ينتميان إلى فضاء إنساني متجانس، لا مكان فيه للماهيات المختلفة، ولا إلى تلك المراتب المصطنعة، التي تساوي بين الخاضعين والمدنّس وبين الحاكمين والمقدس. وبسبب هذا التحول، الذي يضع الحاكم والمحكوم في مجتمع إنساني موحد، خضع الطرفان إلى قانون متجانس موحد، يحدد حقوق وواجبات «الرعية» التي أصبحت شعباً، ويعين حقوق وواجبات «السلطان» الذي أصبح مسؤولاً سياسياً. وفي هذا التحويل الثوري غدا الحاكم فرداً، بلا إشارة أو ضمان خارجي، وأصبح الشعب جملة من الأفراد مرجعهم عقد اجتماعي واضح في قوانينه وتعاملاته... جاءت الأزمنة الحديثة، ودون الدخول في تفاصيل كثيرة، بأمرين أساسيين: الاعتراف بالمجتمع كمجموع من الأفراد الأحرار الذين يحق لهم النقد والمساءلة والاختيار، وتوليد السياسة من خيارات الأفراد واقتراحاتهم، ذلك أن السياسة هي الاختلاف، وأن الفرد السياسي، هو الذي يدرك اختلاف خياره عن آخر، ويقبل بالآخر المختلف وباقتراحاته الاجتماعية المختلفة أيضاً.

انحدر المجتمع العربي من سلطنة عثمانية، أو مما هو قريب منها، تضع الحاكم فوق البشر، وتختزل الخاضعين إلى كم بشري متجانس مسلوب الإرادة والحقوق، مرجعه سلطة عليا «لا تُسْأَل»، ذلك أن «أمير المؤمنين»، وهي مرتبة وماهية معاً، «أمير» في شؤون الدنيا والآخرة. وإذا كانت السلطة التقليدية قد أخذت مشروعيتها، عادة، من مراجع دينية سلطوية، فإنها وطدت الشرعية، وبعيداً عن المراجع الايديولوجية، بآلة قمعية موافقة، مما جعلها تعيش على القمع والمقدس، وتعطي القمع، إن لزم الأمر، طابعاً مقدساً.

يسمح الرجوع إلى كتاب الشيخ خالد محمد خالد **مواطنون لا رعايا**،

وهو كتاب وُضِع في خمسينيات القرن الماضي، بأكثر من إشارة: يشير الكتاب أولاً إلى استمرار وضع الرعية، على الرغم من رحيل الزمن التاريخي الذي أنتج «الرعية»، كما لو كان الدخول إلى الزمن الحديث لم يمنع الزمن ما قبل - الحداثي أن يستمر فيه. ويشير الكتاب ثانياً إلى حق المواطنة الذي ينطوي على إشكال سياسي واجتماعي حديث، لأن الرعية والمواطنة يتوزعان على زمنين تاريخيين مختلفين. إن المرجع في المواطنة موضوعي، لا أشخاص فيه ولا يقبل الشَخْصَنَة، فالوطن هو مرجع المواطن، والوطن مساحة جغرافية وتاريخية وحقوقية، تفيض بما لا يقاس على الحاكمين. بهذا المعنى، فإن شَخْصَنَة الوطن، أي المساواة بينه وبين حاكمه المفرد أو مساواته بالعائلة الحاكمة، إلغاء له وإلغاء، لزوماً، لمعنى المواطن وحقوق المواطنة.

خلّفت السلطنة العثمانية، أو ما شابهها، رعية مضطهدة ومقوضة بالغة الشقاء والأمية، وجاء الاستعمار، فرنسياً وإنكليزياً وإيطالياً وصهيونياً، ليرث ما خلّفته السلطة أو السلطات، «البائدة». غير أن الاستعمار، ولأسباب مختلفة ومعروفة، أنتج جدله الخاص به، معمقاً اضطهاد الرعية ومُنتجاً الأسباب التي توقظ الرعية في آن. وإذا كان الكفاح ضد العثمانيين ولد مقيداً، بسبب العقيدة الإسلامية التي تتوزع على العرب والعثمانيين معاً، فإن الكفاح ضد الاستعمار الأوروبي ولد، نظرياً، طليقاً، وبحث، عملياً، عما يفضي إلى التحرر والانعتاق. وفي هذه الحدود، تم الانتقال المتدرج والبطيء من وضع الرعية إلى وضع الشعب، ومن وضع الشعب الجنيني إلى وضع الحركة الشعبية الجنينية بدورها. ويتراءى هذا الانتقال في ثورة ١٩١٩ في مصر، وثورة ١٩٢٥ في سوريا، وثورة (١٩٣٦ ـ ١٩٣٩) في فلسطين، وثورة رشيد عالي الكيلاني، في العراق، بعد سنوات قليلة لاحقة (١٩٤٢)، إضافة إلى ثورة الريف في المغرب، التي جاءت في عشرينيات القرن الماضي، وما عبّرت عنه ثورة الشريف حسين، قبل الحرب العالمية الأولى وإبانها.

أدى الاستعمار الأجنبي إلى توليد الحركة الشعبية العربية، وعنوانها التحرُّر من الأوامر والقيود السلطانية، ورغبةٌ ذاتيةٌ في الاختيار الحر والحرية والانعتاق. ولازمت هذه الولادة، وتمتد من بداية القرن العشرين إلى منتصف القرن الماضي تقريباً، ولادات موافقة أخرى وجوهها: المثقف العربي الحديث، والوعي القومي، والأحزاب السياسية، والصحف والتنظيمات الاجتماعية المختلفة... ولد المثقف الحديث، وهو بعيد عن كاتب السلطان، معبراً عن

إرادة جماعية تتطلع إلى الاستقلال والحرية والتقدم. وجاءت الأحزاب السياسية المختلفة مترجمة تحولات اجتماعية وتصورات سياسية، ومترجمة أولاً دخول المجتمع العربي إلى الأزمنة الحديثة، ذلك أن دينامية المجتمع السياسي هي التعبير الأول عن الوعي الحداثي وعن الدخول المحتمل إلى مجتمع حديث. وكانت هناك الصحف التي تنشر اقتراحات سياسية متعددة، وتنادي أولاً بتعددية في القول والاقتراح، عنوانها اجتهاد متعدد لا يختصر إلى رأي وحيد ولا يقبل بالاختزال إلى حقيقة يتيمة.

فتح الكفاح الشعبي ضد الاستعمار الأوروبي أفقاً جديداً: نقل الشعب، ولو جزئياً، من القول السلطوي الواحد إلى تعددية الآراء، ومن ثنائية الأعيان/الرعية إلى وضع الأحزاب السياسية/الحركة الشعبية، ونقل البشر، ولو جزئياً، من المراجع الدينية والطائفية والقبلية الضيقة إلى مراجع مختلفة وأكثر اتساعاً، مثل الحزب والنقابة والزعيم السياسي والمسؤول الحزبي والانتماء القومي والاختيار الطبقي والمظاهرة الاجتماعية... مهما تكن صلابة هذا الانتقال أو هشاشته، فإن الكفاح الشعبي العربي، كما اختلاف حاجات السلطة الاستعمارية عن حاجات السلطة التقليدية، فتح أفقاً جديداً. كأن الحركة الشعبية العربية الوليدة، التي لم تلتقِ ببرجوازية وطنية تقوم بتثوير العلاقات الاجتماعية، طرقت باب الحداثة الاجتماعية بأدوات خاصة بها، هي الكفاح الوطني المستنير ضد السيطرة الأجنبية.

ويُفضي تأمل الواقع العربي منذ زمن الاستقلال الذي أعقب نهاية الحرب العالمية الثانية (١٩٤٥)، إلى نتيجة مأساوية تقول: إنْ كان كفاح الشعب العربي من أجل الاستقلال الوطني، قد فتح آفاق الحداثة الاجتماعية، والحياة السياسية قوامها، فإن سلطات الاستقلال، بأشكال متفاوتة، أغلقت هذه الآفاق وصادرتها. أكثر من ذلك: إن الحداثة الاجتماعية المجزوءة التي عرفتها معظم الأنظمة العربية في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، ومراجعها الأحزاب والصحف والتنظيمات الاجتماعية، لم تكن إلا آثاراً من الكفاح الشعبي الذي مضى كما لو كان دور أنظمة الاستقلال هو الإجهاز المتمهل والواضح على كل ما أنتجته الحركة الشعبية العربية وصولاً، بداهة، إلى دفن وتدمير واجتثاث هذه الحركة. ولذلك لم يكن غريباً أن يولد المثقف العربي وينمو ويزدهر إبّان الفترة الاستعمارية والنضال ضدها، وأن تولد الأحزاب في فترة تحرر الإرادة الشعبية، وأن تزدهر الصحف والمجلات والترجمة، وأن ترتقي

القيم الأخلاقية والجمالية والثقافية، وأن يتبلور الانتماء القومي، وأن يتضح الوعي الطبقي... وبعد مرور عقدين أو ثلاثة على الاستقلال الوطني، وهي فترة تساوي تقريباً فترة الكفاح الشعبي التحررية، استطاعت السلطات السياسية في الوطن العربي، وبأشكال لامتكافئة، أن تمحو شيئاً فشيئاً الظواهر الحداثية، مستعيدة كاتب السلطان وطاردة المثقف النقدي، وملغية التعددية الحزبية بتعددية شكلانية بائسة أو بحزب وحيد، ومستنهضة المراجع الفئوية الضيقة التي تطرد القومية والوطن والطبقة بمعايير ما قبل ـ حداثية ومتخلفة مثل العائلة والعشيرة والطائفة والتعصب الديني المغلق...

في هذا الواقع المقوّض، حيث السلطة المستبدة تستنهض وتنصر العصور الوسطى والعصور المتخلّفة، وحيث السلطة المستبدة التابعة تقوّض أسس الحداثة الاجتماعية وبابها الأكبر المجتمع السياسي، يمثل الراحل الكبير جمال عبد الناصر الحالة الوحيدة، ربما، التي سعت، وعلى طريقتها، إلى إنجاز الحداثة الاجتماعية والحداثة القومية، وهما لا ينفصلان على أية حال. ولهذا لم يكن غريباً أن تكون «هزيمته» في حرب حزيران/يونيو ١٩٦٧، هزيمة للمشروع القومي والحداثي في الوطن العربي، وأن تكون «هزيمته» انتصاراً للحركة الصهيونية، وهو انتصار لا يقف إلا ليقع، وانتصاراً ساحقاً لكل أعداء الحداثة الاجتماعية. ومع أن عبد الناصر، وله أخطاؤه الكثيرة، اعتقل المعارضة السياسية وساهم في توليد شعبوية فارغة، فقد كان في مشروعه الوطني ما يستولد الشعب من الرعية، وما يستولد من الكل الاجتماعي المتجانس المقهور، أفراداً يذهبون إلى المدرسة والمصنع ودور الثقافة، أي أنه كان يؤمن، بوعي أو من دونه، أسس تسييس المجتمع، ذلك أن التسييس يحتاج إلى المدرسة والتعليم وتأمين سبل الحياة المعيشية، على مبعدة عن أنظمة لاحقة لا تطرد السياسة عن طريق القمع والاضطهاد فقط، إنما تطردها وتصادر شروطها عن طريق الإفقار الشامل، الذي يؤدي إلى الموات، وهو نقيض السياسة، أو إلى انفجارات اجتماعية لاعقلانية، تجهل مبادئ السياسة ولا تعترف بها على أية حال.

اتكاء على المقدمات السابقة، يكون حديث بلقزيز عن غياب «المجال السياسي كمجال عمومي» صحيحاً ونيّراً من ناحية وناقصاً من ناحية أخرى. فالأنظمة السياسية العربية، لا تنتج فقط وتعيد إنتاج البنى التقليدية التي تصادر المجال السياسي، وإنما تقوم أيضاً بتدمير المجال الحداثي الذي كوّنته الحركة الشعبية العربية إبان كفاحها ضد الاستعمار. ولذلك كان طبيعياً أن تكون

دعوات الأنظمة العربية إلى تحرير فلسطين فارغة وخاوية المضمون، طالما أن قهر الشعب العربي وتقييده كانا، ولا يزالان، قضيتها الوحيدة الجوهرية. بل إن جملة من التعابير، مثل الأحزاب والجمهورية والبرلمان وغيرها، تبدو مضللة، لأن العلاقة مستحيلة بين المجتمع السياسي و«مجتمع العبيد». وفي الحالات جميعاً، فإن الأنظمة في البلدان العربية كلها، أو في معظمها على الأقل، أنظمة ما قبل ـ حداثية، ينحلّ الحكم فيها في شخص أو في عائلة، أو أطراف حاشية تقدس الفرد والعائلة.

## ثانياً: السلطة السياسية والاغتراب عن الأزمنة الحديثة

يقدم بلقزيز «صوراً متعددة لحيازة السلطة» تفضي، في النهاية، إلى أشكال متفاوتة من القمع، أو إلى أشكال مختلفة من «توزيع» السلطة أو احتكارها. وواقع الأمر أن مضمون السلطة يتحدد بشكل الوصول إليها، فهي ديمقراطية إن كان الوصول إليها ديمقراطياً، وهو حال لا يعرفه الوطن العربي، وهي مستبدة، إن كان بلوغها جاء عن طريق مستبد. والأساسي هنا، انطلاقاً من تشكل الأنظمة السياسية في الوطن العربي، هو التالي: لا يعود تفاوت القمع في الأنظمة العربية إلى اختلاف في الغايات والأهداف والماهية، بل يعود إلى اختلاف سبل حيازة السلطة لا أكثر، فبعض من هذه الأنظمة استمد «شرعيته» من عائلة «تاريخية»، وبعض آخر من «عائلة شريفة»، وبعض ثالث من انقلاب عسكري لا شرعية له. وعلى هذا، فإن اختلاف درجة القمع لا يُفَسَّر بقبول جزئي للديمقراطية أو بنفي كلي لها، بل يفسر بالشرعية الجزئية للسلطة أو بالغياب الكلي لهذه الشرعية. وهذا ما يجعل، ربما، بعض الأنظمة الملكية، أو ما شابهها، أقل قمعاً، أو أكثر تسامحاً، من أنظمة جمهورية، لأن للأسر الحاكمة فيها شرعية تفوق «شرعية» الأنظمة الأخرى.

مهما تكن أشكال الأنظمة الحاكمة في الوطن العربي، فإنها تشترك جميعاً، وبنسب متفاوتة، بصفة أساسية هي: شَخْصَنَة السلطة، أي اختزالها إلى شخص فرد أو عائلة. وبما أن السلطة السياسية، نظرياً، تعبير عن إرادة جماعية كلية، فإن شخصنتها تعني اختصار الإرادة الجماعية إلى إرادة وحيدة، الأمر الذي يرد إلى مجتمع أبوي لا علاقة له بالمجتمعات السياسية الحديثة.

ينطوي مفهوم «المجال السياسي كفضاء عمومي»، والذي يستعمله

بلقزيز، على دلالتين: يشير من ناحية أولى إلى الأزمنة الحديثة، حيث الاستقلال الذاتي للأفراد والجماعات، بالمعنى المجتمعي، شرط للسياسة، ويضيء من ناحية أخرى غياب السياسة في معظم الأنظمة العربية. فهذه الأنظمة، ومنذ هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧، تتحول شيئاً فشيئاً إلى أنظمة أبوية، تتميز بمرتبية صارمة وبمرجعية عليا تضع ذاتها فوق المجتمع، أي أن اللامساواة جزء داخلي من بنية هذه الأنظمة. وهذا الوضع الأبوي يضعنا أمام قضايا ثلاث:

١ ـ **السياسة كطقس**: في شروط تغييب المجتمع تغييباً كاملاً تصبح السياسة اختصاصاً فئوياً ضيقاً، يمارسه المرجع الأعلى دون الرجوع إلى أحد. توافق هذه الممارسة المستبدة للسياسة التصور المستبد للسلطة من حيث هي ملكية خاصة، مما يضع المواطنين، الذين هم بلا مواطنة، خارج السلطة وخارج حقوق المواطنة السياسية. لذا يمكن الذهاب إلى الحرب أو إلى السلم، كما بيع القطاع العام أو الركون إلى الخصخصة، دون استشارة الشعب أو حتى التفكير بذلك، طالما أن السلطة قد جرى تحويلها من شأن وطني عام إلى اختصاص سلطوي وشأن من شؤون السلطة.

٢ ـ يعيد النظام الأبوي إنتاج اللامساواة الاجتماعية في الحقوق جميعاً، بدءاً من ممارسة القرار والاختيار، وصولاً إلى حقوق المواطنة الاقتصادية، مروراً بحقوق المواطنة الثقافية والدستورية. وهذا ما يؤكد الفساد والإفساد قاعدة ومنهجاً في النظام الأبوي، طالما أن بعض «المواطنين» أكثر «مواطنة» من غيرهم، وطالما أن السلطة ملكية خاصة، تطبق القانون على من تشاء وتضع خارج القانون من تشاء أيضاً. والواضح في هذا كله تداعي مفهوم المواطنة الذي ينطوي، ضمناً، على انحطام مفهوم الوطن.

٣ ـ في انتقال السلطة من شأن عام إلى شأن فئوي خاص، وفي التصرف بالواجبات والحقوق وفقاً لمشيئة السلطة ـ الملكية الخاصة، تأخذ المؤسسات والدساتير والقوانين شكلاً جديداً، أي تنتهي. وبسبب هذا تُختَزل الدولة إلى سلطة، وتنهدم مؤسسات الدولة، وهي تتسم بالثبات والموضوعية، لتغدو مؤسسات سلطوية تُصاغ وتعاد صياغتها بما يوافق مصالح السلطة الحاكمة ورغباتها.

تفضي هذه العناصر الثلاثة، وقوامها اللامساواة وغياب الدستور وتداعي

حقوق المواطنة وانهيار مؤسسات الدولة، إلى الإفقار الشامل للمجتمع في الميادين جميعها، على المستوى الثقافي والروحي والقيمي. وبهذا المعنى، فإن السلطات المستبدة في الوطن العربي لا تصادر المجال السياسي فقط، أي تمنع المواطنين من ممارسة حقوقهم السياسية، بل تقوم أيضاً باجتثاث الأسس الموضوعية الضرورية للوعي السياسي وللممارسة السياسية. ولهذا فإن الحركات الدينية الاحتجاجية، ولها الأسباب الموضوعية التي ساعدت على ولادتها، لا تمارس السياسة بل تقوم بإلغائها، ذلك أنها تؤمن بنفي الآخر لا بالحوار معه، بل إنها، وهي تنزع إلى الطائفية والتكفير، تهدر معنى السياسة والوطن والمواطنة. وواقع الأمر أن الحركات الدينية التي أنتجتها الأنظمة المستبدة لا تختلف عن الأنظمة كثيراً، ذلك أن الخلاف بينهما هو على حيازة السلطة لا أكثر. فهذه الحركات، كما الأنظمة، تؤمن بأحادية الرأي والتكفير واحتكار الحقيقة والمرتبية الصارمة ورفض الحوار ومعاداة الثقافة والعقلانية، وتؤمن طبعاً بالشفهي مرجعاً للحقيقة، لأن الممارسات العملية لا قيمة لها. وعن أولوية الشفهي على الممارس، صدرت الشعارات العجيبة التي حررت فلسطين غير مرة وحققت الحداثة العربية وأنجزت الوحدة العربية، بلغة السلطة، أو أنجزت «الصحوة الإسلامية»، بلغة أخرى، التي حررت القدس غير مرة أيضاً. بداهة ليس المقصود هنا الدين بذاته، من حيث هو ملاذ الإنسان المضطهد ومصدر قوته، بل المقصود الدين الجماهيري الذي تتنافس القنوات الفضائية العربية على نشره وتوزيعه، والذي يمس شؤون الروح والآخرة، ولا يمس القضايا الوطنية والقومية واليومية المعيشية إلا نادراً.

## ثالثاً: المعارضة السياسية

قدم عبد الإله بلقزيز شرحاً ممتازاً ولامعاً لأزمة المعارضة السياسية في الوطن العربي. وهذا الشرح الممتاز يسعفنا في إعادة قراءة وضع المعارضة تحت ضوء جديد، ويتيح لنا إضاءة بعض الوجوه بشكل جديد أيضاً.

١ ـ **أحزاب من الماضي**: تشكّلت معظم الأحزاب السياسية الكبيرة في الوطن العربي، بين العقد الثالث والعقد السادس من القرن الماضي، أي في الفترة الواقعة بين عامي ١٩٢٠ و١٩٥٠، مع استثناءات قليلة مثل حزب مصطفى كامل في مصر. ويحمل هذا التعيين معنى مزدوجاً، يقول أولهما: تشكلت الأحزاب السياسية في فترة بدايات الاستقلال الذاتي للحركة الشعبية

العربية، مما أقام علاقة تفاعل حية بين الجماهير، أو ما يدعى بذلك، والأحزاب السياسية والكفاح اليومي من أجل الاستقلال الوطني. وإذا كان الكفاح الشعبي ضد المستعمرين قد حاصر الأجهزة السلطوية الاستعمارية، فإن الحكومات التابعة لها كانت تعاني، بداهة، الهشاشة وانثلام الهيبة والفاعلية المحدودة. في هذا السياق المتسم بالفاعلية الشعبية ورخاوة السلطات المحلية الحاكمة نشأت الأحزاب السياسية وطرحت شعاراتها الكبيرة عن الوحدة والاشتراكية، وانضم إليها لاحقاً شعار تحرير فلسطين.

٢ ـ **من الحكومة الرخوة إلى دولة القبضة الحديدية**: وقعت حكومات الاستقلال العربية، مباشرة أو بشكل متدرج، على خيار: الحكم الاستبدادي. وهذا الخيار، الذي لم تتوقعه الأحزاب لحظة ميلادها، وضعها أمام شرط جديد، فقاومت الأنظمة الجديدة قدر ما استطاعت ثم بدأت الدخول في ذاك النفق الطويل ونهايته الموات والتكلّس. أما الأحزاب التي ظفرت بالسلطة، والتي اختارت بدورها الاستبداد منهجاً، فقد تقوضت وانهدمت، أي غادرت نهائياً شعارات ميلادها، لأن الحزب الذي لا يحاور ما هو خارجه لا يحسن الحوار مع داخله أيضاً. وعلى هذا، فإن الأحزاب العربية، قومية أكانت أم شيوعية أم ليبرالية، بدأت من زمن تاريخي معين، له فضاؤه السياسي الخاص به، وانتهت إلى زمن آخر، فضاؤه الوحيد هو السلطة المكتفية بذاتها والتي لا تحتاج إلى آخر. وبداهة فإن هذه الأحزاب التي استطاعت أن تؤدي دوراً فاعلاً قبل الاستقلال، وبعده لفترة قصيرة، وجدت نفسها عاجزة أمام آلة القمع التي توسعت وتمددت، وأخذت بعد هزيمة حزيران أبعاداً هائلة. النتيجة الأساسية التي أود الوصول إليها هي التالية: إن معظم الأحزاب السياسية في الوطن العربي هي بُقْيا من الماضي، أي بُقْيا من زمن كان يعرف السياسة، سبق زمن الاستقلال الوطني الذي ساوى بين السياسة والخيانة. من الطريف هنا، وهو طريف قابل للشرح والتأويل، أن تنعدم شروط الممارسة السياسية بعد قيام دولة إسرائيل التي تحتاج مواجهتها إلى إرادة شعبية واسعة وطليقة، وهو ما أخذت الأنظمة العربية بنقيضه حين قيدت هذه الإرادة حين كانت على قيد الحياة، ثم نسيتها بعد أن أسلمت الإرادة الروح وتوارت.

٣ ـ **من برامج واضحة إلى أحزاب غائبة**: انطلقت الأحزاب لحظة ولادتها من فكرٍ رَغَبي عناوينه واضحة وشعاراته أكثر وضوحاً: التحديث الاجتماعي، الوحدة، فلسطين... لم تكن هذه الأحزاب تصوغ برامج سياسية

بقدر ما أوكلت إلى التاريخ، وجوهره «التقدم»، جملة مهمات عليه أن يحققها وسيحققها بالضرورة، اعتماداً على معايير الحق وعدالة المطالب العربية و«عبقرية اللغة العربية» أيضاً. وكان على هذه «الأحزاب البريئة» أن تتعامل لاحقاً مع أنظمة لا تقبل بالمختلف والمغاير والمحاور، ولا تسمح بالصحف والنقابات والمجلات الثقافية، أي لا تسمح بكل ما كانت تسمح به السلطات الاستعمارية. وهذا الواقع اللامتوقع وضع الأحزاب القديمة، أو ما تبقى منها، في العراء، مقترحاً على «الحزبيين» خيارات ثلاثة: السجن المتجدد، الاستقالة من التفكير السياسي، الامتثال المهين لنصائح السلطة وإرادتها.

بيد أن الأمر، وبعد منتصف السبعينيات، أصبح، وبشكل متدرج، أكثر صعوبة وتعقيداً. جاء أولاً القمع الشديد ومطاردة ما هو ثقافي وديمقراطي وعقلاني، فكان المجال لسياسة التجهيل وتجهيل السياسة، وتبعه الإفقار الشديد، بسبب الفساد والإفساد ونهب الشعب وتدمير القانون، وتتوّج المسار بسقوط الأنظمة الاشتراكية. وواقع الأمر أن بعض الأحزاب القومية التي وصلت إلى السلطة، كما بعض الأحزاب الشيوعية التي ماتت وأُجّل دفنها، قضت ودمّرت ونكلت بمعنى الحزب السياسي منذ زمن طويل، إلى أن جاء انهيار التجربة الاشتراكية محولاً، أو يكاد، تعبير الحزب السياسي إلى بُقْيا من بقايا الزمن السعيد أيضاً.

وهكذا تم انزياح المعضلة السياسية من موقع إلى آخر. في البدء كان الاستبداد السياسي، أو ما هو قريب منه، وبعد البدء جاءت التحولات الاجتماعية العميقة التي أنجزها الاستبداد، والتي أنتجت وعياً فقيراً مقموعاً مضطهداً يرى إلى «الجماعة» أو «الطائفة» أو إلى «الإخوان»، لكنه يرى في الحزب السياسي خديعة أو أداة للتسلط أو «وافداً» أجنبياً يشوّه «القلوب المحلية». وهكذا غاضت العناصر الأولية اللازمة لممارسة السياسة. يكمن هنا بداهة النجاح الأعظم للأنظمة المستبدة، أي: صادرت الأنظمة المستبدة السياسة وأنتجت لاحقاً مجتمعاً على صورتها لا يَقْرَب السياسة ولا يقبل باللغة السياسية. وليس غريباً، والحالة هذه، أن تُكثر السلطة، كما المعارضة التي على صورتها، من الحديث عن: الخصوصية، وإن كان كل منهما يفهم الخصوصية على طريقته، أي يترجم رفضه للديمقراطية بلغة خاصة به.

٤ ـ **معارضة «ثورية» ترحب بالفساد**: ذكر بلقزيز، وبشكل لا ينقصه

اللمعان ولا تعوزه الشجاعة، فساد المعارضة الذي يتمدد ويتسع إلى حدود الخيانة الوطنية. غير أن هذا الطرح، وهو صحيح، لا يلبث أن يوحي بأسئلة كثيرة، يقول أولها: إن غياب التمايز الطبقي، وبالمعنى النظري للكلمة، وذلك في مجتمع قادته وتقوده برجوازيات طفيلية رثّة، جعل الأحزاب السياسية جميعاً تنتمي، ربما، إلى نسيج اجتماعي واحد أو متشابه، مما جعل الفروق بينها شعاراتية لا أكثر. ولم يكن غريباً، والحال هذه، أن يتعمم الفساد، وبأشكال لامتكافئة، على السلطة والمعارضة، بعد الفورة النفطية التي وصلت «هداياها» إلى أطراف سياسية متعددة، منها أحزاب المعارضة ومنظمة التحرير الفلسطينية أيضاً. والأساسي هنا ليس الفساد والإفساد فقط، بل هزيمة حزيران/يونيو المتجددة التي أعلنت، في ثباتها واستمرارها وتوالدها، عن هزيمة السلطات والمعارضة أيضاً.

وبسبب الهزيمة وتجددها توطد مبدأ التماثل الذي يربط السلطة بالمعارضة، والذي يجعل السلطة، حتى وهي فاسدة وقمعية ومشبوهة، مرجعاً ومعياراً لبعض قوى المعارضة السياسية التي ترفع شعارات وطنية. وهذا ما أفضى، في النهاية، إلى الانتقال من الفعل السياسي إلى المقاولات السياسية، حيث الحزب الذي أصبح صورياً، يسوّق ويسلّع اسمه القديم حسب العرض والطلب، بدءاً من شعار «الجبهة الوطنية» وانتهاءً بضرورة محاربة «القوى الظلامية». ولعل هذه المقاولات، وقد توطدت، هي في أساس الطرح البائس الذي تقول به «قوى تقدمية»، ومفاده الاختيار بين النظام «العلماني» المستبد القائم و«البدائل الظلامية» التي ترمي على المجتمع كله بـ «الصمت والتكفير».

يغفل الطرح الأخير، وهو شبه سائد، أمرين: **أولهما** أن «البدائل الظلامية»، أو ما يدعى بذلك، هي المحصلة النهائية والعامة لأنظمة تمارس القمع والإفقار، وأن نسبة فضائل وهمية لهذه الأنظمة لن يؤدي إلا إلى المزيد من ممارساتها الفاسدة والبائرة، التي تُجهِزُ على قوى المجتمع وتقف عارية ومستسلمة أمام الإدارة الأمريكية والإرادة الصهيونية. **وثانيهما** أن التمسك بهذا الخيار الأحمق، (إما، أو)، يختلس نهائياً ما تبقى من هوية هذه الأحزاب، ويصادر إمكانيات نهوضها ويدمر آفاقها الاجتماعية.

أما بالنسبة إلى «التصحر الفكري» الذي يشير إليه محقاً عبد الإله بلقزيز فناجم عن غير سبب. **أولاً** هناك التماثل بمنطق السلطة الذي يجعل المرجع

الأعلى الحزبي لا يحتاج إلى رأي غير رأيه، **وثانياً** غياب المشروع السياسي بعد أن اكتفى بعض الأحزاب بالسياسة اليومية العفوية، وهي ليست بسياسة، أو احترفت مهنة المقاولة السياسية المتمثلة بتقديم الخدمات لمن هو أقوى وأغنى، سواء على مستوى البلد الواحد، أو على المستوى القومي، بلغة ليست من هذا الزمان. هناك طبعاً، **الأمر الثالث** الذي لا يشذّ عن مبدأ التماثل السلطوي، أي ثبات القيادة أو احتكارها، حيث المرجع الأول يتمسك بالقيادة إلى يوم الرحيل، فإن جدد وتجدد كان ذلك في إطار الحاشية المطيعة. ومن المضحك والمبكي أن نجد أفراداً في موقع القيادة الحزبية الأولى، يحتكرون القيادة من نصف قرن من الزمن تقريباً، فإن حصل اختلاف مع آخرين عادوا إلى مراجعهم القبلية أو الطائفية أو الإثنية. وفي النهاية لا تتبقى إلا عادات القيادة التي جعلت «القادة السياسيين» يألفون لغة معينة ثابتة، ويرددون شعارات عمرها نصف قرن وأكثر. والقيادة هنا ليست فعلاً كفاحياً بل هي مهنة لها امتياز، يتيح السفر والكلام في المناسبات الرسمية والمشاركة في «جبهة وطنية» وأكثر.

إن تعابير: التكلس والفساد والمقاولات السياسية والتصحر الفكري، كما غيرها، تدخل في مجال التوصيف لا أكثر. فالسبب الحقيقي قائم في بنى اجتماعية تقليدية، حافظت على تقليديتها بسبب إخفاق الثورة البرجوازية بلغة معينة، أو بسبب انتصار نمط الإنتاج الكولونيالي بلغة أخرى. وإذا كانت هناك من دينامية اجتماعية، في زمن مضى، فمصدرها هو الفعل الجماهيري ضد الاستعمار ومشاريعه. وبعد أن جاءت الأنظمة، ومكّنت سيطرتها بعد هزيمة حزيران/ يونيو، تراجعت هذه الدينامية إلى حدود الانطفاء، وغاص المجتمع العربي في ايديولوجيا هجينة هي مزيج من الايديولوجيا الفلاحية وايديولوجيا الحداثة التابعة، وتلك الأخيرة تمس الاستهلاك ولا تغير في شيء من البنية العقلية القائمة. لا غرابة إذن، وفي فضاء ايديولوجيات ما قبل ـ حداثية منتصرة، أن يسيطر مفهوم الملكية الخاصة على ما عداه، حيث الثقافة ملكية خاصة والسلطة والسياسة والتأويل الديني ملكيات خاصة أيضاً... وهذا كله حوّل مفهوم الوطن إلى أحجية، والوطن مفهوم حديث على أية حال، ورمى بالانتماء القومي بعيداً، وزجر التأويل المستنير للنص الديني زجراً لا هوادة فيه.

**ملاحظتان أساسيتان لا بد منهما في النهاية:**

أ ـ لا تصدر السياسة عن الأحزاب السياسية بل عن شروط اجتماعية تستولد الفرديات الحرة القادرة على الاقتراح والاختيار، ذلك أنه لا انفصال أبداً بين ميلاد الفردية المتحررة وميلاد الفضاء السياسي. ولذلك تنعدم السياسة وتتلاشى في كل فضاء اجتماعي قمعي، تاركة المكان لحركات غير سياسية تعبر عن فاشية مضمرة حيناً، وعن فاشية صريحة في أحيان أخرى. وكما أشرنا، فإن توزع الواقع العربي على مجتمع بلا سياسة وعلى سلطات تحتكر المجتمع والسياسة هو ما يقوّض أسس المجتمعات العربية، ويحول الوطن إلى لغز أو إلى احتمال.

ب ـ أعطى بلقزيز لدراسته عنواناً متفائلاً هو: «أزمة المعارضة السياسية في الوطن العربي». والأزمة قابلة للتجاوز أحياناً، وهي مغايرة لـ «أزمة المعارضة العربية» التي تتعين أزمةً عضويةً مغلقةً أُفقها الوحيد هو التفكك والانحلال. والسؤال الأساسي هو: كيف تتم ممارسة السياسة في شروط اجتماعية طاردة للسياسة؟ لا ينفتح السؤال على تشاؤم مطلق، بل يرى أن البدء من أحزاب سياسية جديدة شرط لاستئناف الحياة السياسية في الوطن العربي، إن أمكن. وأحزاب كهذه لن تبدأ من الشعارات الكبيرة والكليات البلاغية، ذلك أن عليها أن تستولد السياسي من الجزئي والبسيط والمشخص واليومي، أو من حاجات الناس اليومية المهدورة، ممثلة بحق الخبز والمدرسة وتساوي الناس أمام القانون، بعد إعادة الاعتبار إلى القانون ومن يتعامل معه. وهذا يعني الخروج من عمومية غامضة وتجهيلية لا تقول شيئاً هي «الديمقراطية» والانتقال إلى مشخص آخر يقول: بحقوق الإنسان الاقتصادية، وحقوق الإنسان التعليمية، وحقوق الإنسان المدرسية...

في هذا كله تشتق السياسة من الدفاع عن الحاجات اليومية التي هي دفاع عن إنسان مستلب، له كرامته وحقوقه وكيانيّته، وله الحق في الحياة كإنسان كريم، وله الحق في دولة قادرة على الدفاع عن كرامته الوطنية، وله الحق أولاً وأخيراً بوطن لا يمتلكه أحد لأنه مُلْك الجميع.

# (٥)

## طلعت مسلم(*)

### ـ ١ ـ

تتميز الورقة بأنها تعالج موضوعاً له أهميته في المشروع الحضاري النهضوي العربي وهو الديمقراطية، كما تتميز بأنها تبحث في شؤون المعارضة السياسية وليس السلطة، ثم إنها تبحث في أزمة هذه المعارضة وليس في مزاياها أو تركيبها أو غير ذلك، وهي بذلك تؤكد أهمية تحقيق الديمقراطية، وأنه لا ديمقراطية بدون تعددية، ثم إنها تشير إلى أن للتعددية سلبياتها، أو أن مجرد وجود تعددية لا يعني تحقيق الديمقراطية، ثم إنها توجه عنايتها في كل ذلك للوطن العربي، أي أنها لا تبحث في مطلق، وإنما في حالات بعينها، وهي حالات عربية، وبالتالي تحاول أن تسهم في مواجهة الأزمة.

تبدأ الورقة في تحديد الإطار الذي ينظر إلى المعارضة السياسية فيه، والهدف الذي يدعو إلى تمكين المعارضة من ممارسة نشاطها، وأسباب عدم تحقق ذلك في المجتمعات العربية المعاصرة، ثم يتحول إلى دراسة أسباب الحاجة إلى المعارضة السياسية، ثم تنتقل إلى علاقة المعارضة بالسلطة وصور حيازتها، ثم تعرج الورقة إلى أساليب الوصول إلى السلطة في الوطن العربي. بعد ذلك تتجه الورقة إلى ظروف عمل المعارضة السياسية والمسببة لأزمتها، فتدخل المجال السياسي الذي تعمل فيه، وأخيراً تنتقل إلى أزمة المعارضة مع نفسها من حيث المشروع السياسي، والقدرة السياسية، وبعد ذلك تحاول أن

(*) مدير عام جريدة الشعب، ولواء أركان حرب متقاعد.

ترصد أسباب الأزمة. وتحدد الورقة مظاهر للاستتباع السياسي الذي يحكم قرار أحزاب المعارضة العربية.

كان من المفضل أن تبدأ الورقة بتحديد ما تقصده بالمعارضة السياسية وبخاصة في الوطن العربي، أو حتى ما يعرف بالعالم الثالث حيث تتشابه النظم السياسية بدرجة كبيرة، وحيث تتركز السلطة الحقيقية في يد رئيس الدولة بغض النظر عن تسمية لقبه، وبالتالي فإن المعارضة هنا لا تكون في أحزاب أو تنظيمات، وإنما هي كل ما هو خارج رئيس الدولة وأجهزته. أما إذا كان الحديث عن تنظيمات سياسية معارضة فربما كان الأنسب توضيح ذلك في عنوان الورقة، كذلك كان من المفضل أن تبحث الورقة في ظروف نشأة المعارضة السياسية (على أي نحو يراه الكاتب) وأسباب نشأتها، وتأثير ذلك كله في ممارستها وبالتالي أزمتها. أما بعد ذلك فربما كان من المناسب تحليل ما توصلت إليه ومدى تحقيقها للأهداف التي نشأت من أجلها، واستجابتها للأسباب التي دعت إليها ومظاهر أزمتها. وبعد ذلك تنتقل الورقة إلى أسباب الأزمة وتصور علاجها.

تستخدم الورقة بعض المصطلحات غير المألوفة، وذات المعنى غير المحدد مثل المجال السياسي «النابذ» أو «الانتباذي»، و«الفضاء» العمومي لممارسة المنافسة، و«الاستتباع» السياسي، واعتبار المعارضة السياسية في مجتمعاتنا العربية «تجلياً من تجليات التعبير» عن الممارسة السياسية، و«فشو» علاقات القمع، و«إهدار أعشى» للحقوق، والمجال السياسي «المستلحق» كلية بالسلطة، والنظام السياسي «الكلاني»، و«التقليدانية» و«الجماح الحداثوي» و«التمثيل العصبوي»، و«تمتيع الحزب بالصدقية» و«القراءة الواحدية التبسيطية المعدمة لجدليتها الموضوعية» و«أزعومة حيازة الحقيقة» وغيرها كثير..

لا تحدد الورقة ما تقصده بالمعارضة السياسية، فهي حينما تتحدث عن الانقلاب العسكري تتحدث عن حالة ربما تشكل تنظيماً سياسياً يقوم داخل القوات المسلحة، بينما في حالات أخرى هي مجرد تعبير عن اغتنام تشكيل عسكري لفرصة الاستيلاء على السلطة دون هدف سياسي واضح، ودون تنظيم سياسي سابق؛ وحين تتحدث عن اقتسام السلطة في اليمن بين حزب المؤتمر والحزب الاشتراكي لا تتحدث عن معارضة سياسية وإنما عن اتحاد نظامين سياسيين. وحين تتحدث عن ثورة شعبية تتحدث عن معارضة غير منظمة

تحاول الاستيلاء على السلطة أو تستولي عليها فعلاً.

تفترض الورقة أن الحاجة إلى المعارضة هي حاجة إلى تمثيل قوى المجتمع من طبقات وشرائح اجتماعية وفئات للتعبير عن مصالحها، وهو أمر شائع نظرياً إلا أنه لا ينطبق على أغلب المجتمعات وليس على مجتمعات الوطن العربي فقط، حيث نجد أن التنظيمات السياسية في السلطة وخارجها نادراً ما تعبر عن طبقة أو شريحة اجتماعية رغم ما يمكن أن يكون قد حدث عند نشأة بعضها، وأن التنظيمات السياسية عادة ما تعبر عن أفكار ومبادئ وليس بالضرورة مصلحة معينة. ويمكن أن نورد أمثلة كثيرة، لكننا نستطيع أن نقول إن غالبية ـ إن لم يكن كل ـ الأحزاب الصغيرة في العالم لا تمثل طبقات أو فئات بقدر ما تمثل أفكاراً ومبادئ. وأن حتى الأحزاب التي قامت بفكرة الدفاع عن مصالح معينة قد تخلت كثيراً عن منظورها الطبقي أو الفئوي للتحول إلى تعبير عن أفكار ومبادئ معينة وبالذات أحزاب العمال والأحزاب الشيوعية.

على هذا النحو يأتي ما جاء بفرضية الورقة بأن هدف كل معارضة سياسية في كل مكان وزمان هو الوصول إلى السلطة غير صحيح، وبخاصة إذا وضعنا في الاعتبار الصور التي جاءت بالورقة عن «صور حيازة السلطة»، فمن المؤكد أن هناك معارضة سياسية في الوطن العربي وخارجه لا تحلم بأي صورة من صور حيازة السلطة الواردة، ولكنها تسعى إلى التأثير من خلال نشاطها في قرارات السلطة.

ـ ٢ ـ

تحكم الورقة بشكل جزافي بأن «لا مجال للجمع بين شرعية القوة المتحصلة بالعنف، وقوة الشرعية المتحصلة بالديمقراطية» ولا توضح سبباً لذلك، في حين أن دول العالم الثالث عموماً قد أثبتت عملياً أنه لا مجال للوصول إلى السلطة في مواجهة الاستعمار أو النظم التي أتى بها غير القوة المتحصلة بالعنف. وفي اعتقادي أن الثورة الإسلامية في إيران تحقق إلى قدر كبير ذلك الجمع. أما تسمية الورقة لكل استيلاء على السلطة بواسطة القوة العسكرية بانقلاب عسكري فهي في رأيي تسمية خاطئة، فالانقلاب يحدث عندما يبقى النظام والسلطة في أيدي من يحتفظون بها، لكن يتغير الشخص أو

المجموعة العليا المسيطرة، وحينما يعبر النظام الجديد عن نفس مصالح من كانوا يتولون السلطة قبله. أما ما تقوم به قوة مسلحة بتغيير في نظام الحكم ولصالح الطبقات المطحونة فإن تسميته بالانقلاب العسكري يشكل مجافاة للحقيقة وفهماً خاطئاً لمفهوم الانقلاب. وكأن القوة المسلحة لا يجوز أن تنحاز إلى جانب الشعب.

وترى الورقة أن مشاركة أحزاب في الحكومة هي مشاركة من المعارضة في السلطة، بينما هي في الحقيقة أصبحت جزءاً من السلطة وهي الصيغة التي يتم على أساسها أي ائتلاف حكومي عدا حزب الأكثرية. ويصعب القول إن هذه الأحزاب كانت في المعارضة وأصبحت مشاركة في الحكم، إلا بمفهوم أن السلطة مركزة في يد رئيس الدولة. وليس من الواضح مفهوم الورقة عن المشاركة المحدودة للمعارضة السياسية في السلطة في مصر حيث لا مشاركة محدودة أو غير محدودة لأي حزب غير الحزب الحاكم في السلطة، لكن السيولة السياسية تجعل أغلب المشاركين في السلطة ليسوا ذوي انتماء سياسي واضح.

ليس مفهوماً ما جاء عن المجال السياسي المنعدم، واحتكاره من قبل النخبة الحاكمة، فما المقصود من هذا المجال؟ فمن المعروف أن النخبة الحاكمة في أي بلد هي التي تحتكر السلطة، وأن المعارضة تمارس نوعاً من النشاط السياسي يختلف من بلد إلى آخر، وغالباً ما يكون التضييق على النشاط السياسي للمعارضة تضييقاً على النشاط السياسي للنخبة الحاكمة باستثناء ممارسة السلطة، فالحقيقة أن الأحزاب الحاكمة في الوطن العربي لا تمارس نشاطاً سياسياً وإنما تمارس نشاطاً تابعاً للسلطة فقط، أو نشاطاً ترويجياً لصاحب السلطة.

وتصور الورقة العنف السياسي في الجزائر ومصر والالتجاء المتزايد إلى توظيف الدين في السياسة على أنه نتيجة انسداد المنافذ واليأس والإحباط، وهنا لا بد من الإشارة إلى الخلط بين العنف السياسي والالتجاء إلى توظيف الدين في السياسة. فالعنف السياسي في الجزائر أو مصر ليس نتيجة انسداد المنافذ بقدر ما هو نتيجة اعتناق جماعات معينة العنف كوسيلة للتغيير، أما توظيف الدين في السياسة فهو نتيجة طبيعية للاختلاف السياسي على أسس عقائدية بحيث أصبحت التنظيمات السياسية قائمة على أسس نظرية مثل «الليبرالية»

و«القومية» و«الاشتراكية». . . الخ، وهكذا كان من الطبيعي أن يكون الدين كأساس نظري أساساً سياسياً. ومن الملاحظ أن هذا لم يقتصر على الإسلام، ففي أغلب الدول الأوروبية أحزاب «مسيحية»، وفي إسرائيل دولة «يهودية» وبها أحزاب دينية رغم أن هذه العقائد الدينية لم تقدم منهجاً للحياة على نمط مشابه للإسلام.

وترجع الورقة ما أسمته «بالطلب المتزايد على الدين في مجال الاستثمار السياسي» إلى غياب المجال السياسي، وتتجاهل السبب الحقيقي وهو إخفاق المشروعات السياسية الأخرى في تحقيق الكثير من الأماني القومية والوطنية مما يدعو البعض إلى البحث عن الثوابت أو ما لا مجال لخطأه وهو الدين، بينما لا ندري كيف يكون مرده إلى غياب المجال السياسي أو مجال تمارس فيه السياسة.

وتتجاهل الورقة، في تعرضها لأزمة المعارضة مع نفسها، تأثير الانتقال من حال النضال ضد الاستعمار إلى ما بعد التحرير بما في ذلك من محاولة تحقيق الأمن والتنمية، وهي نقلة نوعية لم تتمكن غالبية القوى السياسية في الوطن العربي من أن تجتازها، أي أن المشروع السياسي المطلوب بعد الاستقلال يتمايز منه قبله كثيراً مما لم تكن القوى السياسية العربية مستعدة له، كما أن التحرر من الاستعمار تلاه في الأغلب تغير كيفي في المجتمع أدى إلى تغير جذري في أولويات المجتمع لم تكن القوى السياسية مستعدة له، كما أن الكثيرين قد انصرفوا عن العمل السياسي بعد تحقيق الاستقلال وانشغلوا عن الهم العام بالشؤون الخاصة.

كذلك تتجاهل الورقة أن مجتمعات العالم الثالث عموماً والوطن العربي بصفة خاصة لم تفرز حتى الآن على نحو يمكن من تشكيل قوى سياسية معبرة عن طبقاتها وفئاتها، حيث ما زالت الطبقات مختلطة والفئات غير واضحة، كذلك فإن بقاء شرائح ليست بالهينة في ظلام الأمية يجعل الاهتمام بالشؤون السياسية وبالتالي المعارضة السياسية مقصوراً على نسبة صغيرة من المجتمع مما يؤثر في القدرة التمثيلية. وأصبح التمثيل السياسي مرتبطاً بتحقيق مصالح شخصية بدلاً من مصالح عامة مما يعطي ميزة للقائمين في السلطة باعتبارهم الأقدر على تحقيق المصالح الشخصية.

على الرغم من ذلك، فإن المعارضة على عكس ما جاء في الورقة أنها ما

عاد في مكنتها أن تهز استقرار النظام الحاكم، والدليل ما تقوم به السلطات في مصر والمغرب .والأردن من استنفار لقوى الأمن في مواجهة اتجاه عناصر شعبية إلى التعبير السلمي البسيط والمحدود حول بعض ما هو متفق عليه، مما يدل على أنه حتى مع مظاهر الضعف القائمة والتي لا بد من التسليم بها، فإن المعارضة ـ إذا صح التعبير ـ ما زالت قادرة على أن تثير قلق ـ بل مخاوف ـ السلطة القائمة. وقد ظهر ذلك في أمور تتعلق بتعرض العراق للعدوان عليه، والانتفاضة الفلسطينية والعدوان الإسرائيلي عليها، وبعض القضايا المرتبطة بالدين.

تقول الورقة «عاش القوميون على فكرة التناقض الماهوي بين الوحدة والديمقراطية» و«عاش الماركسيون مثلهم على فكرة التناقض الماهوي بين الاشتراكية والديمقراطية»، ولا ندري مقصد الورقة، حيث من الثابت من وثائق القوميين عكس ذلك، والأمر نفسه بالنسبة للماركسيين.

# المنـــاقشـــات



### ١ ـ خير الدين حسيب

أرحب بالأخوة المشاركين في هذه الندوة وأدعوهم إلى البدء بمناقشة القسم الأول: المعارضة والسلطة، وبعدها نأتي إلى أزمة المعارضة مع نفسها. وأرجو ـ قدر الإمكان ـ إعطاء رؤية مستقبلية للموضوع.

### ٢ ـ اسماعيل الشطي

من الواضح أن الباحث يتحدث عن مفهومين للمعارضة: **الأول** يتعلق بتلك التنظيمات السياسية العاملة تحت نظام دستوري ينظمها ويضمن لها تداول السلطة، وهي معارضة تصون الحياة السياسية من الاضطراب. **والثاني** يتحدث عن القوى السياسية التغييرية التي تتبنى ايديولوجية تسعى لفرضها وإقصاء الآخرين من خلال الاستيلاء على الحكم. ولأن المفهومين مختلفان فإن الخلط بينهما في هذه الورقة أحدث لي لبساً، فمرة تتحدث الورقة عن الشكل السلمي للمعارضة، وأخرى تتحدث عن الشكل الثوري التغييري، بينما لكل منهما بحث مختلف عن الآخر. إن الباحث لم يميز بين تلك الحركات التغييرية التي لا يشملها المفهوم الاصطلاحي للمعارضة، تلك التي لا تمارس معارضة البرنامج الحكومي لحزب الأغلبية، بل التي تمارس السعي للاستحواذ على السلطة وتغيير النظام القائم. وهذه الحركات ليست جزءاً من العمل الديمقراطي، قد تكون جزءاً من العمل النضالي في مواجهة الإمبريالية والاستعمار، ولكنها ليست جزءاً من العمل الديمقراطي. المعارضة في ظل الديمقراطية هي حزب له برنامج عمل حكومي خسر الأغلبية البرلمانية، ولكنه ظل يسعى من خلال الأدوات الدستورية لكشف عيوب برنامج حزب الأغلبية، وظل يفعل الأدوات الرقابية نحو الأداء الحكومي، وظل يحاول

كسب مزيد من الأنصار والمؤيدين لوجهة نظر حزبه ورؤيته وبرنامجه. الباحث تارة يتحدث عن هذا النوع، وتارة يتحدث عن النوع الآخر، ولعل ذلك يبدو واضحاً عندما يتحدث الباحث عن حيازة السلطة لدى أحزاب المعارضة، فهو لم يفرق بين حيازتها ضمن نظام دستوري ديمقراطي وحيازتها ضمن نهج ثوري انقلابي. إن الباحث يلزمه تحرير مفهوم المعارضة لكي نستطيع متابعة البحث معه، اعتقد أن هذه نقطة مهمة في الجزء الأول المخصص للنقاش من البحث.

### ٣ ـ شفيق الحوت

كنت أتمنى لو كان عنوان موضوعنا «أزمة الحركة السياسية في الوطن العربي» بدلاً من اقتصاره على «أزمة المعارضة»، لأنه يصعب الحديث عن المعارضة بمعزل عن النظام ككل والحركة السياسية بشكل عام.

ان هناك التباساً في وطننا العربي بين المعارض والحاكم، فالكثيرون ممن نتصورهم معارضين باتوا حكاماً، ومن يتابع تطور الحركة السياسية في الوطن العربي خلال الخمسين سنة الأخيرة، يلاحظ أن العديد من القوى والتيارات والأحزاب التي كانت محسوبة على المعارضة قد توصل إلى مواقع السلطة، ومنها من صمد ومنها من سقط، ومنها من احتفظ بالشعار ولكنه أسقط المضمون، أو تآمر عليه في بعض الأحيان.

فمثل هذا حدث في العديد من أقطار العرب، حدث في سوريا وحدث في مصر، وحدث في السودان، وفي ليبيا، وفي العراق، واليمن.. الخ.

هذه النقطة **الأولى** التي أردت الإشارة إليها بهدف استكمال الصورة وتوضيحها لدى المواطن العربي، وبخاصة جيل الشباب الذي ولد بعد تعاقب كل هذه التطورات.

النقطة **الثانية** التي أود الإشارة إليها تتعلق بسؤال في العمق طرحته على نفسي وأنا أقرأ ورقة عبد الإله بلقزيز، وهو ما سأطرحه عليكم لنشترك جميعاً في محاولة الرد عليه إن أمكن.

السؤال هو: لماذا حصل كل هذا الذي حصل لنا، نحن العرب، طيلة

هذه العقود الأخيرة من القرن العشرين؟ ما هي الأسباب التي أدت إلى هذه الهزائم كلها، وهذا الإخفاق؟ لماذا تصحرنا فكرياً وتجمدت حركتنا وتحول العديد من أنظمتنا إلى ديكتاتوريات، لماذا؟ سؤال محيّر، خصوصاً ونحن نلاحظ أن الشيوعية رغم انهيارها المروع، فهناك أحزاب شيوعية بدأت تسترد نشاطها وتحركاتها، ووصل بعض منها إلى مواقع الحكم ثانية عبر الانتخابات الديمقراطية. حتى الملكية عادت للظهور، فملك بلغاريا عاد إلى بلده بعد خمسين سنة ليصبح رئيساً لمجلس وزرائها، ولولا صوت واحد لعادت الملكية كنظام وليس الملك وحده.

لماذا يختلف الحال عندنا؟ هناك من يرد ذلك إلى فقرنا وتخلفنا وانتمائنا للعالم الثالث.. الخ. غير أن هذا الكلام، بالإضافة إلى عدم دقته، هناك ما يثبت بطلانه. فالهند مثلاً، وهي من العالم الثالث، وأكثر فقراً من العرب، قد أثبتت بعد استقلالها أنها تحترم مواطنها فتمسكت بنظام ديمقراطي لا يشك أحد به. كما استطاعت الهند أن تدخل عالم التكنولوجيا الرفيعة وتقترب من المستوى العالمي في هذا المجال.

فممَّ نعاني فعلاً؟ هل صحيح أننا نخلط أحياناً بين واقعنا وتمنياتنا، فنتحدث عن أمة عربية قائمة بينما واقع الأمر انها في طريق التكون؟ وهل نتحدث عن وطن عربي وكأنه حقيقة متجسدة على الأرض في الوقت الذي لا يشك فيه أحد بأن «القطرية» الضيقة وليست «القومية» الرحبة هي التي تقود السياسة العربية حكاماً ومعارضين أحياناً، وأحياناً كثيرة؟

أنا أدرك أننا كثيراً ما لجأنا إلى مثل هذه الخطابات بهدف تعبئة الجماهير وحضها على النضال، غير أن هذا لا يعفينا من ضرورة استجلاء الحقيقة. وهذا ما يؤدي بي إلى التحدث عن نقطة **ثالثة** تستحق برأيي الإشارة وضمها للدراسة التي نناقشها، وأعني بذلك أهمية المعرفة السوسيولوجية لوطننا العربي. فهناك فوارق مجتمعية كثيرة في تكويناتنا العربية وفي المستويات التي وصلتها هذه المجتمعات. إن وعي هذه الفوارق هي نقطة البدء في وضع الخطط لإزالتها، أو التخفيف من حدتها.

أما النقطة **الأخيرة** التي أود الإشارة إليها، فتتعلق بشرعية الأنظمة العربية الراهنة، معظمها على الأقل، وبخاصة تلك التي كانت محسوبة على المعارضة السياسية العربية في أواسط القرن الماضي، والتي ثارت على الأنظمة «الرجعية»

التي لم تعرف كيف تدافع عن فلسطين عام ١٩٤٨.

هذه الأنظمة التي قامت بانقلابات عسكرية أو بثورات، إلى أي مدى تعتبر الأنظمة الراهنة وريثة شرعية لها؟ ولنضرب مثلاً، هل النظام في مصر المستمد شرعيته من ثورة ٢٣ يوليو يمثل فعلاً تلك الثورة، بعد خروج السادات على بعديها الداخلي والخارجي، فألغى الاشتراكية وأعاد الإقطاع، وانتقل بالقاهرة من قاعدة للنضال ضد الصهيونية والاستعمار إلى أول دولة عربية تصالح إسرائيل وتنحاز للغرب؟ ويمكن تكرار هذا السؤال بالنسبة إلى العديد من الأنظمة الأخرى..

أختم بالقول إن دراسة بلقزيز في منتهى الجودة، وتنبع من منظور قومي عظيم الإيمان والالتزام، وليس في كل ما قلناه سوى لفتات ما كانت لتغيب عن صاحبنا لولا أن للدراسة حدوداً، وموضوعنا يكاد يكون بلا حدود.

## ٤ ـ عبد الملك المخلافي

في البداية أعتقد أننا نحتاج إلى تدقيق، أو بالأصح إلى اتفاق حول معنى أحزاب المعارضة. أحزاب المعارضة معظمها ذات خلفية راديكالية سواء أكانت قومية أم يسارية أم إسلامية. لكنها الآن تطرح نفسها ديمقراطية، ربما بفعل عدم وجود ممكنات لتغيير راديكالي، لكن في الوقت نفسه لم تنتقل هذه إلى أحزاب براجمية بالمعنى الذي ذكره اسماعيل الشطي. وهذا يعكس في تقديري الأزمة التي تعيشها هذه الأحزاب، هي لم تنتقل إلى أحزاب ديمقراطية في برامجها وبنيتها وتفكيرها، وإجابتها عن أسئلة كثيرة أيضاً، من ضمنها: ماذا ستفعل لو وصلت إلى السلطة؟ وفي الوقت نفسه لم تعد قادرة على أن تكون أحزاباً ثورية بالمفهوم القديم، ليس برغبتها فقط ولكن حتى بحكم الواقع. لم تعد تستطيع ممارسة ما مارسته من قبل، أن تأخذ جيشاً وتعمل من خلاله انقلاباً للوصول إلى السلطة. فهذه أولى الإشكالات التي يمكن الحديث في إطارها عن المفهوم الشمولي لدى هذه الأحزاب، وهي واحدة من الأزمات التي لم تشر إليها الورقة. إن الفكر الشمولي ما زال مسيطراً ليس في الحياة الداخلية للحزب فقط، ولكن في طريقة تفكيره. ربما في تقديري أن هذا الأمر هو الذي يرتبط بعدم وجود برامج تفصيلية للأحزاب المعارضة، لأن الحزب المعارض ما زال تفكيره حتى في تلك البلدان التي فيها تعددية يقوم

على أساس أنه هو البديل، ولأنه البديل يكفيه الادعاء بأنه هو الحل، أو أن الشعار الفلاني هو الحل في إطار مفهوم شمولي يطرح نفسه كبديل لسلطة قائمة. هذا التفكير الشمولي هو واحد من الأزمات الأساسية التي تواجهها المعارضة. هناك أزمة شفافية أيضاً في الحياة الداخلية للمعارضة، وغياب المؤسسية. أزمة الشفافية موجودة في المجتمع كله بما فيها عدم تدفق المعلومات. ثم ما زالت أمراض العمل السري مسيطرة على معظم الأحزاب حتى في البلدان التي بها تعددية، أمراض العمل السري التي فيها قدر من الانطوائية، وقدر من الارتياب، والاتهام والتخوين، ونوع من الهيكلة تجعل التنظيم ضيقاً غير قادر على الاستيعاب. لا أتفق مع كل ما جاء في الورقة من توصيف للأحزاب وتعميم بعض الأشياء مثل الاستتباع السياسي والتعاون مع الأجنبي، وتصوير الأزمة بأنها أزمة كل المعارضة العربية، وهي طبعاً ليست أزمة كل المعارضة العربية. في ما يتصل بالمشروع السياسي، في تقديري المشكلة ليست في غياب المشروع السياسي لكل حزب، ولكن في غياب مشروع سياسي جامع قادر على أن يجعل الصراع برامجياً، بمعنى أن الإسلاميين والقوميين وغيرهم يتصارعون على البرنامج وليس على المشروع.

### ٥ ـ مصطفى التير

تثير الورقة المقدمة من عبد الإله بلقزيز عند القارئ مجموعة كبيرة من الأفكار وردود الأفعال، وسأحصر تعليقي في نقطتين:

**أولاً**: يقود الحديث حول المعارضة السياسية في الوطن العربي إلى التوقف وفحص عدد من القضايا التي كثيراً ما تؤخذ أو تعامل كمسلمات ثابتة، أو حقائق عامة، في حين أنها في حاجة إلى الكثير من البحث والمقارنة مع وقائع من الحياة اليومية مثل قضية الديمقراطية، وإمكانية تطبيقها في المجتمع العربي. بالطبع يتمنى المثقفون؛ وخصوصاً ذلك النفر منهم الذين تحرروا فكرياً من سيطرة الايديولوجيات المحلية، وعلى علم بما يجري في مختلف بقاع العالم، انتشار الروح الديمقراطية في مختلف أنشطة الحياة اليومية في المجتمع العربي بما في ذلك ما يتعلق بالجانب السياسي. لكن الذي يتفحص نسق القيم في داخل الثقافة العربية فحصاً دقيقاً في واقعه الحالي، أو على مدى التاريخ، يلاحظ خلوه من الأسس التي يمكن أن تقود إلى سيادة الروح الديمقراطية. فالأسرة مثلاً هي حجر الأساس في البناء الاجتماعي

العربي. تقوم الأسرة العربية على أساس سيطرة الشخص الرئيس، وانفراده باتخاذ القرارات المهمة التي تخص كل فرد في الأسرة. وعندما تحدث مشكلة من نوع ما يتولى هذا الرئيس اختيار الحل المناسب بغض النظر عما يراه عضو الأسرة الذي تعنيه المشكلة، وبغض النظر عن الضرر الذي قد يقع. فمثلاً قد يقرر رئيس الأسرة انفصال ابنته عن زوجها، أو ابنه عن زوجته نتيجة خلاف بين رئيسي الأسرتين. فالقيم الرئيسة في داخل الأسرة تحث على التضامن والتكامل والتكافل وتأكيد المصلحة العامة للأسرة، ولا تسمح بفسحة كبيرة للرأي الشخصي، ولتطوير وجهة نظر خاصة بالفرد، فالمطلوب هو ذوبان الفرد في داخل الجماعة.

ينتقل نمط التفكير السائد نفسه في التربية في داخل الأسرة في ما بعد إلى مجال أوسع يتمثل في أنواع من التجمعات الأكبر حجماً مثل الفخذ أو العشيرة أو القبيلة، وليصل في ما بعد إلى مستوى الدولة الوطنية. وإذا سلط الضوء على الحقبة الأخيرة من تاريخ المجتمع العربي، ولنقل ابتداء من السنوات التي سبقت تكون الدولة الوطنية وحتى الوقت الحاضر، يلاحظ أن الخطاب في كل جزء من الوطن العربي امتلأ بكلمة الديمقراطية سواء عند تكوين التجمعات السياسية التي عملت على التصدي للمستعمر وقادت في وقت لاحق إلى تحقيق الاستقلال، أو عند الأنظمة السياسية التي قامت بعد الاستقلال. لذلك لا يفوت الذي يقرأ ما كتب أو استمع إلى ما أذيع خلال هذه الحقبة ملاحظة ارتفاع تردد كلمة الديمقراطية. إلا أن هذه الديمقراطية لا تعني بالضرورة وجود رأي للفرد واحترام لرأيه والاعتراف بحق الاختلاف، وحق التعبير عنه على مستوى الفرد أو المؤسسة، إذ تقترن وتردد كلمة الديمقراطية بضرورة المحافظة على الوحدة الوطنية، وعلى الاستقرار والأمن من جهة، مع التأكيد على وجود القائد الملهم والاعتراف بقدراته الخارقة وحكمته وإحاطته بجميع المعارف من جهة أخرى. ثم يقوم الإعلام الرسمي وهو الوحيد في معظم أجزاء الوطن العربي، أو الأقوى في بقية الحالات ـ باستثناء حالة لبنان ـ بإضفاء عدد من الألقاب مثل الزعيم الأوحد والمفكر والمعلم والمؤمن والمنقذ.. الخ بهدف تضخيم صورة القائد، وأهمية استمراره في موقع القيادة. وضرورة الاعتماد على حسن تقديره. فهو بمثابة شيخ القبيلة ورئيس الأسرة، وكبير العائلة في المجتمع التقليدي. وعلى الرغم من إعلان الجمهوريات العربية إلا أن رئيس الجمهورية يظل رئيساً مدى الحياة، ويستحوذ

أعضاء الأسرة النووية والممتدة والأقرباء وأبناء العشيرة بأهم الأدوار التي تلي دور الرئيس. وبمثل هذا الأسلوب يعيد الإعلام الرسمي تجذير قيم سلطة رئيس الأسرة وشيخ القبيلة. وسيستمر الخطاب العربي في ترديد كلمة الديمقراطية صباح مساء، وسيستمر استعمالها كلفظة جوفاء من دون محتوى، وسيستمر العرب في الحديث حول الديمقراطية دون أن يكون للديمقراطية مكان عملي في داخل النسق القيمي في الثقافة العربية.

**ثانياً**: عند الإشارة إلى العرب والتحديث لا بد من أن يستذكر المرء أن التحديث ظاهرة عالمية، وأن التحديث يشير إلى نوع من التغيير المادي، وأن العرب كغيرهم تأثروا بهذه الظاهرة العالمية، وإن اختلفت أجزاء المجتمع الكبير في كمية التحديث الذي أنجز على خط مستقيم يقيس مسيرة التحديث. وأن هذه الاختلافات ترجع لعدد من الأسباب من بينها تاريخ بدء المسيرة في كل جزء، والمال الذي توافر لتوظيفه في إحداث التغيير. فقد مكنت حالة توافر المال ـ وخصوصاً الذي تسبب فيه النفط ـ المسؤولين في بعض أجزاء المجتمع العربي من إحداث تغييرات واسعة غيّرت شكل المحيط، تمثل في تغيير نمط السكن، وطرق ووسائل الاتصال، والمؤسسات ذات الطابع الحديث كالمدرسة والمستشفى والمصنع ومكان العمل، إلى استخدام مختلف وسائل الحياة الحديثة من معدات التكنولوجيا. لقد سهل توافر المال عمليات استيراد مكونات التحديث المادي. لكن هذا وحده لا يكفي لاستدامة مسيرة الظاهرة. فلكي تحدث الاستدامة لا بد من أن ترتفع درجة الحداثة في المجتمع، أي بمعنى أن يحدث تحديث على مستوى الشخصية، بحيث يصل الفرد في المجتمع إلى مستوى من النمو الفكري يمكنه من مسايرة عقليات منتجي التكنولوجيا ولا يكتفي باكتساب خبرة الاستعمال.

اضطرت الأقطار التي انضمت إلى مسيرة التحديث العالمية في تاريخ متأخر إلى شراء واستيراد الأشياء والأفكار الجاهزة من المجتمعات التي سبقت غيرها في هذا المجال. وتمكن بعض هذه الأقطار من تحقيق نجاحات كبيرة في مجالي التحديث والحداثة مثل اليابان مثلاً، واكتفى بعضها الآخر بتحقيق نجاحات في مجال التحديث فقط مثل حالة العرب. فالتحديث أمر ممكن إذا توافرت العوامل المناسبة، لكن الحداثة أو التحديث على مستوى الشخصية أمر يتصل بخصائص الثقافة المحلية التي قد تتضمن عوامل لا تساعد على نمو هذه الظاهرة. لذلك لا بد من إحداث تغييرات في القيم الثقافية قبل أن يتمكن

المجتمع من تحقيق الحداثة. وندعي بأن الديمقراطية ـ في أشكالها المتعارف عليها في الوقت الحاضر ـ صفة تتصل بالحداثة وليس بالتحديث. لذلك حققت أجزاء المجتمع العربي نجاحات في مجال التحديث، لكن النجاحات في مجال الحداثة تحتاج إلى أكثر من توافر الرغبة والمال وتحديث المحيط.

## ٦ ـ وميض نظمي

الحقيقة أن عبد الإله بلقزيز مفكر على الرغم من حداثة سنه ومناضل وأكاديمي. وحتى عندما يختلف المرء معه، يشعر بنزاهته الفكرية. قرأت هذا البحث، ولا أزعم بإمعان، وكوَّنت بعض الملاحظات حوله وبعض الملاحظات المستمدة من روح البحث.

يتميز البحث برصانة علمية توفيقية عالية. ففي القسم الأخير، وفي ما يتعلق بالمعارضة العراقية وبخاصة ما يسمى بالمؤتمر الوطني، أنا أتفق معه في آرائه وحتى قسوته، ولكنه لم يتطرق إلى معارضات أخرى في العراق تستحق نوعاً من الاهتمام.

بالنسبة إلى البحث، يبدو لي أنه بحث غير كامل بحد ذاته، لكي يستطيع أن يغطي الموضوع بالكامل. بعض المسائل مر عليها بسرعة كبيرة على الرغم من حيويتها، وقد لاحظت مؤخراً في أسلوبه ميلاً إلى تعقيد اللغة واستخدام بعض المصطلحات الفلسفية التي قد تستعصي على القارئ المتوسط، لأني وجدت صعوبة في متابعتها وأنا أستاذ جامعي في العلوم السياسية، ونحن نكتب وبخاصة في هذه المسائل الحيوية للناس.

بالنسبة إلى بلقزيز، أعتقد أنه محق في أن الديمقراطية والبرلمان وافدان غربيان. أنا رجل مسلم وأعتز بالتراث، ولكن في تراثنا توجد شذرات عن الديمقراطية، وبالأحرى الشورى، لكن لا توجد مؤسسات ولا توجد نظريات، علماً أنه في المرحلة الأولى من الإسلام خاطب الله رسوله **﴿وشاورهم بالأمر﴾** فكيف يكون الحاكم؟ «أنتم أدرى بأمور دنياكم» هكذا قال الرسول للأمة، ثم في ما بعد الخلفاء الراشدون حتى العلماء: أبو حنيفة والشافعي والمعتزلة وغيرهم وجعفر الصادق، والتراث الشيعي كله تراث نقدي، لذلك، فهو ديمقراطي بمعنى من المعاني. ولكن، مع ذلك، لم تكن

هناك ديمقراطية بالمعنى المفهوم الآن. المرحلة الأخيرة من تراثنا تميزت بعصور الانحطاط. أوروبا بدأت تتقدم ونحن بدأنا ننحط، فجاءت المقولة: «حكمة غشوم خير من فتنةٍ تدوم». فقهاء العرب والمسلمين لم يعيشوا عصر الحوارات الأولى. حتى أواسط العصر العباسي عاشوا عصر فتن واغتصاب وقتل ومذابح وتعصب مذهبي، فصار لديهم حرص على الكيان.. على الدولة.. على المؤسسة.. على عدم الفتنة. ولا أخفيكم في أحيان كثيرة، أنا وغيري ممن نعتبر أنفسنا معارضة في العراق الآن، نخشى من انفجار الوضع، نفضل، إن صار تحول ديمقراطي، أن يصير بشكل جرعات مدروسة ومخلصة ولا مانع أن تكون تدريجية شرط أن تكون حقيقية. إنها أفضل من انفجار لا يعلم إلا الله كيف ستكون نتائجه وربما يودي بالدولة. ولكن، إذا كان تراثنا تراثاً استبدادياً، وأقصد بتراثنا الدولة الصفوية والدولة العثمانية والسلاجقة والبويهيين، والمماليك، فإن التراث الفكري والسياسي الحديث كان مختلفاً قليلاً، وإلا كيف قامت ديمقراطية في مصر وكان حزب الوفد حزباً معارضاً، يفوز بالانتخابات كل مرة؟ حتى حزب البعث الذي يقيم الآن تجربة عسكرية نشط في مجال المعارضة الديمقراطية في سوريا وفي الأردن، وكان له شيوخ برلمانيون، وشيوخ في السياسة، فماذا حدث؟ لماذا عادت الصورة وكأن الديمقراطية ليست جزءاً من تراثنا؟ قسم كبير من العرب معجب بالعراق وبصمود العراق وبعظمة القيادة العراقية. وكثير من العراقيين معجبون بالهامش الديمقراطي الموجود في اليمن، أو في الأردن، أو في مصر. لم يعد هناك شيء يجمع عليه العرب! والصورة السياسية سوداء. الحكومة الأردنية لم يشكلها البرلمان، بل الملك هو الذي شكلها! مصر أيضاً الرئيس هو من يشكل الحكومات المتعاقبة، ما عدا في لبنان، رغم ما يقال عن أن المال قد فاز، وعدا المغرب. طبعاً لا أجرؤ على مناقشة بلقزيز عن المغرب لكن أعتقد أن الاتحاد الاشتراكي بزعامة اليوسفي حصل ليس على أقل من ٢٠ بالمئة، ولذلك تمت هذه الصفقة.

أشار اسماعيل الشطي إلى أن هناك امتزاجاً في البحث بين النزعة الإصلاحية والنزعة الثورية. وأنا أعتقد أن هذه النقطة مهمة جداً، وأعتقد أن الأخ بلقزيز من معرفتي به وقراءاتي لكتاباته يعاني في داخله هذه الازدواجية، وأنا أعانيها أيضاً. أحياناً نتجه إلى الإصلاح والوعظ والعمل العلني والمستلزمات الديمقراطية، وأحياناً ننجرف إلى الدفاع عن التغيير بدوافع

الإخلاص، ليس عندي شك في ذلك. ومن المسائل التي أخذتها على بحث بلقزيز أنه لم يراجع بعض الكتابات المهمة في موضوع الديمقراطية الصادرة عن المركز الذي أقامه الإخوان علي خليفة الكواري ورغيد الصلح وفواز طرابلسي. وأشارك الشطي قوله إن من الصعب أن نوفق بين الثورية والإصلاحية. علينا أن نقرر أي خط ومن سيرفع راية الديمقراطية في الوطن العربي؛ من له مصلحة في ذلك؟ أنا في الحقيقة ومن علاقاتي مع الجيل الجديد، من أطفالي إلى طلابي، أشعر أنهم لا يثقون في الأحزاب السياسية على الإطلاق، وأنا معهم. فهي أحزاب جاءتنا باسم الوحدة والديمقراطية والاشتراكية، ولم تحقق شيئاً من الوحدة والديمقراطية والاشتراكية! فمن سيحقق هذا؟ أنا أتصور أنه كان يجب أن يشار إلى هذه المسألة، أو في مقالة أخرى ندمجها مع هذا البحث. من هي القوى المؤهلة لقيادة المعركة للديمقراطية؟ أنا صراحة لا أفهم أن يطالب بعثي في اليمن، أو في الأردن بالديمقراطية فيهاجم علي عبد الله صالح، أو الملك عبد الله لكن ينفعل ويشجب أي مطالبة بالديمقراطية في العراق، لماذا هذه الازدواجية؟ هذه المسألة تقودني إلى أخرى هي أن الحكام ـ ولهم بعض الحق في ذلك ـ ليسوا غافلين عن أن المعارضة ترفع أحياناً شعار الديمقراطية لكي تنقض عليهم وتقتلع سلطتهم ليس أكثر! فإخواننا الماركسيون والشيوعيون يرفعون شعار الديمقراطية وهم خارج السلطة وهم يؤيدون ويقدسون النموذج الستاليني.

أخيراً أود الإشارة إلى قضيتين: جوهر الديمقراطية هو التعددية، ويعتقد أن عكس التعددية الإجماع، غير أنه من دون أن تجمع الأمة على برنامج معين لا تتجاوزه يساراً أو يميناً لن تتحقق الديمقراطية. فلولا أن التجربة السوفياتية ودكتاتورية ستالين أفرزت التيار الاشتراكي الديمقراطي الذي قبل أن يعمل ضمن النظام الرأسمالي ما كانت هناك ديمقراطية في الغرب الرأسمالي. ولا ينبغي أن نبالغ في ديمقراطية الغرب الرأسمالي مع إعجابنا بها. فلو فاز الحزب الشيوعي الإيطالي بالانتخابات في إيطاليا سابقاً كان سيصير انقلاب عسكري ضدّه. وكذلك لو انتصر فرانكو وجماعته. ونحن نطالب بالتعددية أيضاً في الوقت الذي نقول فيه إنه يجب أن يكون هناك إجماع ونظرة مشتركة للأمور، وأزعم هنا أنه لم يعد هناك مشروع نهضوي ـ وأرجو ألا أسيء إلى مشاعركم ـ نتفق عليه يوحدنا جميعاً. الآن بانعدام المشروع النهضوي انتشر الفساد بشكل لم يسبق له مثيل وانتشر رضوخ المثقفين وتهالكهم على المنصب والمال

والاستيزار... الخ بحيث أصبحت القوى المطالبة بالديمقراطية غير موجودة.

### ٧ ـ ياسين عمر

الشكر موصول لخير الدين حسيب فهو ظاهرة، ومبادر أبداً. وفي اعتقادي أن عبد الإله بلقزيز قد ظُلم في النقاش، إذ نُوقش وكأنه في مدرج جامعي بصورة أكاديمية صارمة، وكأنه يقدم بحثاً علمياً.

قرأت ورقته على عجل وفيها إشارات لظواهر ترتبط بالمعارضة السياسية العربية الإسلامية بشكل عام. ويصعب الفصل بين السلطة والمعارضة. إنهما جناحا العملية السياسية وربما الاجتماعية. ولا قيمة للدفاع عن منهج فكري، أو توجه سياسي معين، أو انتقاد بلد دون الآخر.

وواجبنا أن نحدد الثغرات والهفوات في أدائنا العام والذي قد أثر كثيراً في تخلف أمتنا، ولم يقد إلى نتائج مأمولة ومقبولة، وأظهر أننا نناقش تجربة القوى الحاكمة والمعارضة والتي قد تتبادل بعضها الأدوار.

المعارضة تهمل الواقع العربي الموجود وتنشغل بقضيتها المركزية: أن تكون بديلاً للنظام الموجود، وهذه ليست قضية الجماهير بالضرورة. والسؤال: إلى أي مدى نجحت المعارضة بإلهام الجماهير وتحريكهم لإحداث التغيير المطلوب؟

إن مناهجنا في الحكم عشائرية الأسلوب وقبلية المنهج ولا تزال. زعيم القبيلة، هو رئيس الدولة، هو شيخ الحي وربما مأذونه أياً كان اسم النظام المعني. وأنظمتنا بلا استثناء أكثر تمسكاً بالسلطة منها ببرامجها، إن كانت لها برامج، واستجابة لشعاراتها المرفوعة، إن لم تكن الأنظمة متطابقة فهنالك تشابه كبير.

أما في ما يخص قضية العنف فنحن بدو وإن تحضرنا. العقلية عقلية علية وقوة وسيادة قوة. وبكل الصراحة أقول: أنظمتنا تتردى منذ العهد الأموي الذي رضي بالملك العضوض، وتجاهل الشورى، والآخر، والمواطن. وازداد السوء في عهود السلالات العثمانية، والفاطمية، وكل عهود ما قبل الاستعمار، والتي انحطت عن مثال الخلافة الراشدة، ولم تطور نظماً أكثر عدلاً أو مشاركة، وإنسانية. كلها نماذج لمركزية السلطان، وحكم الفرد والوالي الذي يأمر بكل شيء في كل مكان فيطاع. وتوسعوا في اقتصاد الجباية، جباية

الرقيق، وجباية الأموال. . . الخ دون وعي، أو اهتمام بالنمو والانتهاض والعمران.

ولذلك، فللتخلف تاريخ عريق في واقعنا. وعلى الرغم من بعض التزويفات وتشويه التجارب الأخرى، ديمقراطية أو اشتراكية، إلا أن حكمنا فردي إلى اليوم، وقسري إلى اليوم. فإن كانت الديمقراطية نتيجة ثورات الصراع الطبقي وصراع رأس المال والكنيسة، دون أن تخلو من صراع عرقي أو جهوي إلا أننا لم نستصحب عملية التطور الديمقراطي، حتى تتم الملاءمة بينها وبين واقعنا الثقافي والاجتماعي.

يتحدث الأستاذ عن الشورى، ولها في بلادنا صور متعددة. ملك يستشير فيستمع ويقرر. وحاكم يشاور ليخالف.

إن التحولات التاريخية في بلداننا تقول إن مجتمعاتنا ظلت تصارع من أجل إقامة العدل والمساواة، حتى في النظام القبلي والعشائري. رغم الأنظمة القهرية، فمجتمعاتنا أشعرية في غالبها، يسعى بذمتنا أدنانا. سواسية كأسنان المشط، على الأقل في مستوى الاعتقاد. دفع هذا التراث بنا في مرحلة لها ظروفها الموضوعية لأن نكون ماركسيين في الوطن العربي. وولّد حوار الماركسية مع الواقع العربي الكثيف اتجاهات اشتراكية وشعبوية، غير أن مؤسسات السلطة ظلت تبحر بعكس اتجاه حركة الجماهير.

إن شعار المساواة الذي انتشر بعد الحرب العالمية الثانية امتداداً لشعارات الثورة الفرنسية، جعلنا حكومات وقوة سياسية حية، صدى للاستعمار، وتقليداً للمستعمر للتحرر منه.

والمعقول والمفهوم أن تكون الديمقراطية حقاً للشعوب ولكن جوانب أخرى انضافت لذلك: الجانب البطولي والنضالي، والجانب الثالث القيم التي يسميها الماركسيون قيماً برجوازية ترتبط بالسلوك.

ورغم التناقضات غير البينة بين موروثنا وهذه الأمور إلا أننا قد وجدنا الحرية في الفكر الماركسي، ضد الجمود، والتخلف والقعود والاستعمار، أو هكذا كانت تجربتنا الذائبة وليس بالضرورة أن أتحدث عما تحوي الكتب.

وكان مدخل التجربة الماركسية، مصر، فالعراق في العقدين الثاني والثالث، من القرن الماضي، وكانت موجودة كطرح قبل أن توجد أحزابها

لفترة من الزمن. كانت موضة مثقفين وطنيين أو قوميين.

وحاولنا أن نجعل أجسامنا بحجم ثوبها الحديدي بلا استثناء أو تعديل. لم نجتهد في تفسير النظرية وفهم الواقعة لإيجاد صدقية للنظرية. والواقع الذي كنا نعيشه في السودان، أو في الوطن العربي، لم يكن جاهزاً لصراع طبقات حسب النظرية التي تتحدث عن المجتمع البدائي والعبودي، فرأسمالي، فبرجوازي ثم بروز وانتصار الطبقة العاملة. لم يكن هذا موجوداً في واقعنا وكان النسيج الاجتماعي مخالفاً للتطور المجتمعي في سياق التاريخ الأوروبي، وفي أطر أنساقه الثقافية.

لا أريد أن أحكم بقطعيات على الواقع العربي كله، ولكن في السودان لا يوجد ولم يوجد مجتمع طبقي متمايز وذو حواجز، فأهله فقراء جميعاً بالمعايير الرأسمالية. ولا يمكن أن ينضج نظام طبقي في وجود نظام علاقات قبلية ودينية مغلقة ولا تزال الأفعل. فالمجتمع رعوي، زراعي تقليدي لا يمكن الحديث فيه عن عمال وعمالة، والاقتصاد اقتصاد أسرة ممتدة متكافلة مع كفاف. ليس هنالك ما يدفع إلى الانتماء وتنظيم حركة نقابية، وذلك لغياب التجمعات العمالية في حد ذاتها. وحتى مؤسسات التحديث التي أقامها المستعمر تغلب عليها العمالة الريفية غير المستقرة التي تعيش في حالة انتقال وحراك، نفسي وعقلي واجتماعي، وربما اقتصادي. الاستعمار لا يحدث نهضة صناعية أو زراعية توجد بروليتاريا كافية لإحداث التغيير الثوري، وإقامة نظام حكم ماركسي ولا حتى في مصر، رغم وجود نوع من الإقطاع وسيادة أسرية ممتدة مع الغنى ومرتبطة بالسلطة. ويستخدم الدين والتراث كعوامل تخفيف لحدة التمايز، وتفرض مقداراً من التداخل والتفاعل والتكافل أحياناً. وحتى الرأسمالي يستنصر بالقبيلة ويتقوى بسلطة المستعمر أو غيره، وكذلك يفعل البرجوازي وإن ادعى شيئاً من التقدمية.

وعدم نجاح الثورة الماركسية في المانيا وانكلترا، كما يقول ماركس وانغلز، دليل على تأثير عوامل مشابهة. ونجحت الثورة في روسيا البلد البدائي لوجود ظروف اجتماعية واقتصادية مهيئة لثورة تحدث انقلاباً شاملاً في كل الأوضاع وأقامت قيادة كاريزمية وذات مقدرات تنظيمية وتنظيرية هائلة في إحداث الثورة.

أما نحن كماركسيين عرب فلم نميّز بين واقعين، بل حملنا قبعة حديدية

ماركسية لنحشر فيها الرأس العربي حشراً. تجاهلنا المراحل التاريخية المتباينة في تطورها وسماتها، ومجتمعاتها بثقافاتها المغايرة. لم نفكر حتى في مناهج يمكن أن نفرض بها ذلك الفكر على واقعنا. وحتى برامجنا الساذجة كتنظيمات سياسية لا تراعي واقع المجتمع الذي يعيشه، بل تفكر بمثاليات وأحلام كبيرة وطموحات أكبر، بلغة شعارية دون تلمس مقومات لها في الواقع أو التاريخ أو المجتمع.

لم ننظّر ولم نؤسس للنهضة، نهضة الأمة والمشروعات الإصلاحية أو الثورية على ضوء الواقع بمعطياته، ومنطقه، ودرجة وآليات تطوره، أو أسباب جموده وترديه. البنّاء لم يجمع كل المواد المطلوبة ويدرس التربة ويقوم برسم الخارطة التي تحكمها قوانين هندسية توائم الواقع والتصور.

إن المشكلة الكبرى بالنسبة للمعارضة في أمتنا، أنها مأزومة بذاتها. مشكلتها الكبرى في طبيعة تكوينها الفكري، وطرحها، وبرامجها، والممارسة هي ليست أكثر تطوراً في الطرح ولا البرامج من السلطة الجاثمة على الجماهير، وليست أكثر تجذراً بالواقع وفهماً له وارتباطاً بقضايا جماهيره. الأزمات دائماً داخلية، في المعارضة أو السلطة. ولا تسلم في مكان من الانقسامات الداخلية، وضبابية وسطحية البرامج والرؤى. وأكبر تعبير وسبب في ذلك هو غياب الحرية من الفعل، والمجموعة، وغياب مؤسساتها في كل أشكال النظم وبلا استثناء. وأعني حرية التعبير عن الإرادة والمشيئة عند كل إنسان، وأن يشارك كمواطن كامل المواطنة. والمواطن محكوم بما تريد السلطة إن لم يكن خاضعاً أو تابعاً. وغياب الحرية يُلجئ إلى العنف، وكل عنف يولد عنفاً، وهذا ما يدفع الحاكمين إلى الاعتماد على القمع والمزيد من القمع تعبيراً عن العجز الفكري والسياسي والإخفاق الذي يلازم العملية السياسية عموماً.

هل تختزن مرارات وثارات التاريخ وتفجرها في أي موقف أخلاقي أو مواجهة سياسية؟

هل استطاع العمل العام أن يخرج من هذه الدوامة الملعونة تماماً في أي من بلادنا؟

طبيعي في مثل هذه الظروف أن يكون الجيش والشرطة سيفاً مصلتاً في حوار السلطة مع المعارضة أو مع الآخرين. وتوظف السلطة كل شيء، من

خدمة عامة ووسائل إعلام لتحسين صورتها وإحكام قبضتها، وتبرز أحاديثها، وتنفي هذا الحق. ولا تتورع عن التحكم في أرزاق الناس، وفي كل قرارات البرلمانات ذات التمثيل شبه الحقيقي أو الزائف. إن أفعال السلطة الإيجابية وسلوكها وسيلة المحافظة على السلطة لا توظيف الدولة لفعل ذلك، أو الاجتهاد لمحو الآخرين، ولا أحسب أن أحداً من الحاكمين يمكن أن يحدد الأهداف القومية المتفق عليها بوضوح وبدقة وبصورة مفهومة لدى الجميع. وكل الدول: الملكية، والثورية والديمقراطية، والتقليدية والتقدمية عشائرية، أسرية أو قبلية تتركز في يد فرد، ويدور رجالها حوله يرددون ما يقول.

إن غياب التعبير الحر والمشاركة الحرة في كل التطورات والقضايا أفرز هذا الفراغ الفكري والتشوه السياسي، ويستمر التخلف باستمرار وجود وتزايد المقهورين والمهمشين، والمستلبين أحياناً يستهدفون كأعداء لأنهم ليسوا أتباعاً. . ومن الطبيعي أن تكون هنالك ردود فعل وسلوكيات عُنفوية، فالحيوان يتصرف هكذا إن أُحكم عليه الحصار، دعك من الإنسان، إن من يُحرم من التعبير بالفكر يعبر بالعنف.

ومن المنطقي أن يتحدث الإخوان عن الإخفاق في إنقاذ الكثير من البرامج وتطبيق الكثير من المناهج على واقع حياتنا. إن السلوك السياسي هو كما ذكرنا سابقاً، لا توجد فيه علمية، أو واقعية، أو مؤسسية، وبالتالي لا يوجد حشد للطاقات ومشاركة إيجابية من القوى الفاعلة. إن المقهورين لا يقدمون عملاً نافعاً ولا المضطهدين. وبما أن السلطة تتطور دائماً نحو المركزية، والكليانية، والانفرادية، فإن العملية السياسية والحياة العامة ستكونان أسوأ مناخ لأي فكر أو فعل نهضوي، أو تطويري، أو تغيري، بل يزلزل ذلك كل العلاقات السياسية ويربكها ويدفعها نحو التنافر والتناحر. ويجعل تطور الفرد، أو تنمية المجتمع، مهما يكن شكلها ودوافعها، محصورة في مجموعة مرتبطة بالسلطة وتقاسمها احتكار الدولة بسلطانها وإمكاناتها على حساب المجتمع. ولعل السلطوية قد أفقدت المصطلح مضامينه، وقد تحدث أحد الأخوة عن الديمقراطية في مصر، وفي عهد محمد علي المملوكي صاحب محاولات التحديث. إن الديمقراطية لا يبنيها نظام أُسري في مجتمع متخلف في كل مجالات الحياة، وأخطر أسباب تخلفه التدهور والانحطاط السياسي المستمر والممتد عبر تاريخ طويل.

## ٨ ـ نواف الموسوي

سأقتصر مداخلتي هذه على ما ورد في ورقة العمل المقدمة لناحية الخلاصة التي انتهى إليها الباحث من أن فرضية أو مقولة أن الإسلام هو الحل هي فرضية تحتاج إلى نظر. وأنا أعتقد أن هذه العبارة على غموضها ـ الذي يثير التباسات معينة ـ قد تكون مقبولة من وجهة نظري، يعني إذا كان المقصود أن الفرضية تحتاج إلى تنظير، إلى مزيد من الإنضاج، إلى المزيد من العمل والاجتهاد لتوضيح هذه الفرضية، قد أصل بالخلاصة إلى هذه النتيجة لأنني أعتقد أن مقولة الإسلام هو الحل نشأت من واقع لا بد من الإشارة إليه. هذا الواقع أريد أن أشير إليه على هذا النحو: إن التطور الذي شهده الفكر الغربي قد جاء وفق سياقاته الداخلية. على سبيل المثال أهم جامعات الغرب اليوم كانت في وقت من الأوقات مؤسسات كنسية أو مؤسسات لاهوتية.

تطورت هذه المؤسسات إلى أن صارت جامعات حديثة، في حين أنه وللمفارقة بقيت المؤسسات التقليدية للعلم عندنا ـ الأزهر أو النجف أو قم (على الرغم أن في قم محاولات للتجديد) ـ تحافظ على تقليديتها التي تجعل هذه المناهج لا تزال متوقفة عند قرون ولم تواكب التطور الذي شهده الفكر الإنساني بصورة عامة. هناك نخب مثقفة جاءت مشبعة بالثقافة الغربية وأثبتت مقولات. هذا عمل رد فعل. ولكن، حتى يكون رداً علمياً يحتاج إلى مزيد من الإنضاج لدى الفئات التي كانت تتمسك بهويتها وتقول إن كل هذه السياقات التطويرية هي سياقات طارئة، سياقات ستهدد الهوية الحضارية. وبالتالي ينبغي أن نعود إلى المنابع الأصيلة لكي نحافظ على هويتنا، للأسف لم نعثر حتى الآن على الصيغة المثلى التي تحافظ على هذه الهوية بوصفها أصيلة من جهة، وبوصفها من جهة ثانية مفتوحة على التطور، لم نعثر على هذه الصيغة. هناك محاولات أُجهضت ووُئِدَتْ، ومن هذه المحاولات العديدة سأتحدث عن محاولة بدأها السيد محمد باقر الصدر الذي حين قام للتصدي لأفكار وأطروحات، كان في الوقت نفسه يعمل على تطوير مؤسسات العلم التقليدي (الحوزة تحديداً). وهناك مقالة له تعتبر من الأساسيات، هي «الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد». ويأخذ على الاجتهاد (ينتقد الاجتهاد في المجال الشيعي) أنه محكوم بالنزعة الفردية، بمعنى أن الفقيه حين يأتي ليستنبط الفتوى من مداركها المقررة فإنه يستحضر في ذهنه المكلف الفرد ولا يستحضر المكلف الجماعة. ولذلك وهو يرد هذا الأمر إلى أن الفقيه،

وخصوصاً الفقيه الشيعي، لم ينخرط في أي عمل سياسي، وبالتالي اكتفى بأن عالج القضايا الفردية، بعد أن ينتقد هذا يقول إن تطوير الاجتهاد ينبغي أن يسلك مسلكين: الأول هو تطوير أدوات الاجتهاد، بمعنى أن الأدوات التي لا يزال يشتغل عليها الاجتهاد حتى الآن هي أدوات قد صيغت منذ قرون عديدة، منها ـ على سبيل المثال ـ المنطق الأرسطي الذي لا يرى في الاستقراء قيمة علمية تؤدي إلى المعرفة ويعتمد على القياس الذي هو الذهاب من الكليات أو من الكبريات إلى الصغريات. لذلك سعى إلى تأسيس ما سماه الأسس المنطقية للاستقراء. هذا موجه للحوزة لتقديم المنهج العلمي كمنهج قادر على توفير المعرفة والمعرفة الفقهية تحديداً.

المدى الآخر الذي تحدث عنه هو التطوير أو توسيع دائرة الاجتهاد. يعني بدلاً من أن يشتغل الاجتهاد على موضوعات تقليدية مضت عليها قرون كان لا بد من توسيعها وإدخال موضوعات جديدة.. قضايا جديدة.. اهتمامات جديدة. طبعاً لم تُقَابَل هذه العملية التجديدية بحماس حتى داخل الحوزة، فهناك عرف يحاول أن يدافع عن الاستمرار فيقضي على محاولات التجديد. لكن الحاصل أن هناك اليوم أسئلة توجه إلى الفكر الإسلامي حول قضايا أساسية، وحتى الآن لم تنضج إجاباته عنها، ولم يبلورها. فالبعض قد يرى أن السبيل هو معاينة تجارب من الفكر الإنساني والاستفادة مما يمكن الاستفادة منها. وهذا الأمر لا ينكره أحد ولا يرذله أحد، لكن السؤال هو هذه القطيعة التي يشهدها الفكر الشرقي الإسلامي العربي مع تراثه. حتى الآن، ما وقعت مرة على خبير يمكن أن نثق بالنتائج التي يصل إليها في أبحاثه حول تجربة الحكم في التاريخ السياسي الإسلامي. هناك فترة غامضة ومظلمة وإظلامها هو الذي لا يمكننا حتى الآن من فهم صحيح لمجتمعاتنا. كيف جاء هذا الانتقال القسري من كيان السلطنة العثمانية إلى الكيانات القطرية؟ وماذا خلف هذا الانتقال المفاجئ من آثار على بنية المجتمع وثم على بنية الدولة؟ على سبيل المثال يورد محمد حسنين هيكل من أسباب الفشل أو الهزيمة أو النكسة عام ١٩٦٧، أن العرب كانوا قد انقطعوا عن مزاولة العمل العسكري على مستوى قيادة الجيوش على مدى ٤٠٠ عام هي طيلة الحكم العثماني وما قبله، ولأول مرة تولوا إدارة جيش بعد الثورة الناصرية. وبالتالي لم تكن تجربتهم التاريخية ناضجة لقيادة معركة بغض النظر عن مدى دقة هذا المثال. أنا في تقديري أن التجربة السياسية العربية من أي وجهة نظر نظرنا

إليها تخلو من ذاكرة عمرها من عمر الحكم المملوكي، أو العثماني، هي ذاكرة غير متصلة ولم يجر وصل هذه القطيعة ولا ردم هذه الفجوة. ولذلك أنا عندما أوجه الدعوة إلى تجديد الفكر الإسلامي، أنتقد بشدة المحاولات الاستعراضية لإظهار أن هناك تجديداً للفكر يقوم على تحسين، أو على استخدام مفردات غربية دون تدقيق حتى في دلالة هذه المفردة أو في ملاءمتها لأن تطرح. إلى متى ننتظر حتى نقوم بوصل هذا الانقطاع الذي يقوم على قاعدة تحقيق التراث في المجال السياسي وفي المجال الفلسفي؟ فهل صحيح أن النسق الثقافي العربي لا يأتلف مع الديمقراطية؟ باعتقادي أن التاريخ الإسلامي على ما حفل به من اضطهاد واستبداد كانت فيه مساحات كبيرة للرأي الآخر. فدعوتي الآن ومجدداً هي إلى ردم هذه الفجوة، وإلى تحقيق هذا الاتصال. وهذا يتطلب أن يقرأ المثقفون العرب النتاجات الغربية كلها.

## ٩ ـ خير الدين حسيب

أتوجه بالكلام إلى أ. نواف الموسوي، فأقول: لا تزال مقولة د. عبد الإله بلقزيز صحيحة، فهو لم يكن يتكلم عن الإسلام بل عن الحركات الإسلامية. وعلى سبيل المثال أنتم في مجلس النواب دخلتم في الممارسة الديمقراطية منذ عشر سنوات. وعندما يعرض قانون الميزانية، أو قانون تعديل قانون الانتخابات.. الخ. لا تستطيع أن تقول إن الإسلام هو الحل، بل يجب أن تناقش هذا القانون. إن تجربة الإخوان في مصر الآن أوسع، لديهم ١٧ نائباً في مجلس الشعب. عندما تطرح قضايا وضعية حالية لا تستطيع القول إن الإسلام هو الحل، يجب أن يكون لك برنامج في هذه القضايا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.. فبالتالي تبقى ملاحظة بلقزيز صحيحة.

## ١٠ ـ نواف الموسوي

لدي تذييل بسيط. قلت إن هذه المقولة أطلقت في سياق الإجابة عن الأسئلة الوضعية التي تطرح خارج الهوية. هناك كتابات قالت إن سبب التخلف، وسبب الهزيمة، وسبب عدم قيام الديمقراطية يعود إلى أن الإسلام هو الحاكم، وبالتالي عندما نخرج من الإسلام بوسعنا أن نحقق هذه الجنات الثلاث. هذا استوجب رد فعل يقول لا تفتشوا خارج الإسلام عن أي حل. أنا أقول إن هذه المقولة لا تشكل إجابة بالمطلق لكن قيمتها هي في أنها تدعو

إلى الحفاظ على الهوية الحضارية وهوية مفتوحة، هذا للدقة.

## ١١ ـ خير الدين حسيب

وبالنسبة إلى، موضوع آخر هو موضوع التقسيم الحضري والريفي فإنه قائم على مفهوم إحصائي. وهذا للتوضيح. إحصاءات الأمم المتحدة والتي تأخذ بها إحصاءات السكان عندنا، تستند إلى قاعدة أن أي تجمع سكاني أقل من ٥٠٠٠ نسمة يعتبر ريفاً، أما ٥٠٠٠ نسمة وما فوق يعتبر حضراً. وبالتالي فإن قرية معينة أو شبه قرية بها أقل من ٥٠٠٠ تصنف في الريف، لكن هم أنفسهم بعاداتهم وطبائعهم لو زادوا عن هذا الرقم أصبحوا حضراً. وبالتالي كما قال أحد الإخوان مجموع الوطن العربي حسب الإحصاء ٥٠ بالمئة تقريباً حضر و٥٠ بالمئة ريف، على أن الحضر الـ ٥٠ بالمئة فيهم قسم غير قليل ريف، لكن بتجمعات سكانية انتقلوا إلى المدينة أو المجمعات السكانية التي يسكنونها أصبحت أكثر من ٥٠٠٠ شخص.

## ١٢ ـ مجدي حماد

**أولاً**: الملاحظات العامة حول موضوع الدراسة:

١ ـ إن الدراسة لم تتعرض للتجربة الليبرالية السابقة على الخمسينيات، والمواريث التي خلفتها، ووصول المعارضة إلى السلطة ديمقراطياً في عدد من الأقطار العربية.. مثل الوفد في مصر والكتلة في سوريا... إلخ، لأن بعضها ظل كامناً طوال مرحلة الثورة ثم عاد.. وبعضها انقلب على التعددية بعد الوصول إلى السلطة.

٢ ـ إن من الأهمية بمكان أن توجه عناية كافية إلى إدراك السلطة للمعارضة، وأكتفي في هذا السياق بالإشارة إلى نماذج من حال مصر. فهناك ـ على سبيل المثال ـ تصريحات عدة للسادات لها دلالتها: مثل ان «الاتحاد الاشتراكي يخدم ولا يحكم».

«لقد اتضح أن هدف المعارضة السياسية هو الوصول إلى السلطة».

«إحضروا لنا البديل ونحن نطبقه».

وبهذا يصح القول على السلطة الحاكمة في الأقطار العربية أنها تتخصص

في إنتاج المشكلات، وتطلب من المعارضة أن تقدم لها الحلول والبدائل، وبحيث يبقى كل في مكانه.

ولقد أضاف إلى ذلك رئيس مجلس الشعب في حينه صوفي أبو طالب ـ وهو من كبار رجال القانون في مصر ـ وتحت قبة البرلمان:

«إنهم أحزاب مناهضة في سيادة الرئيس.. لا أحزاب معارضة».

٣ ـ إن القوى الاجتماعية المعارضة ـ إذا جاز التعبير ـ موجودة في كل بلد، وتعاني الكثير من قرارات السلطة وسياساتها، ولكن لماذا لا تتكون المعارضة السياسية المعبرة عنها؟ ولماذا يغيب دور الجماهير، في خطط المعارضة وتحركاتها، رغم أهميته في التغيير؟

ولماذا تنجح السلطة بتعبئة الجماهير حتى إزاء توجهات ومشروعات خطيرة، وتتناقض مع هوية الأمة وعناصر الشرعية والمرجعية فيها على مدى نصف قرن، مثل عملية التسوية؟ بل ولماذا تنجح أساليب احتواء المعارضة التي تلجأ إليها السلطة في غير بلد عربي؟

٤ ـ يغيب البعد الاجتماعي عن الدراسة، وبخاصة دراسة التركيب الاجتماعي للسلطة وللمعارضة معاً، وعناصر التباين والتوافق، وانعكاس ذلك على العمل السياسي، فضلاً عن آثار تآكل الطبقة المتوسطة في أكثر من بلد عربي.. وهي عماد السلطة والمعارضة معاً.

**ثانياً**: حدود المعارضة وتعريفها:

١ ـ الدراسة اعتمدت أن كل وصول إلى السلطة هو وصول للمعارضة، وقد لا يكون ذلك صحيحاً في العديد من الحالات.

٢ ـ المعارضة تمثل من؟ الورقة تذهب إلى أنها تمثل الجماهير الكادحة والمحرومة من القوى المنتجة، أو المعرضة للإفقار من تلك المنتمية إلى الفئات الدنيا من الطبقة الوسطى.

فهل المعارضة ثورية بالضرورة؟

أليست هناك معارضة يمينية.. وبرجوازية؟

إن طبقة رجال الأعمال ـ في مصر مثلاً ـ كانت في صفوف المعارضة،

حتى أخذت تسيطر على السلطة وتحركها لمصلحتها.

نظم التغيير الثوري كانت تواجه معارضة باستمرار، بعضها من داخل النظام (وكان التعامل معها كذلك متفاوتاً ما بين التسامح والتطهير). والأهم من خارج النظام وضده. وعلى سبيل المثال، فإن جمال عبد الناصر كثيراً ما كان يردد: «إن هناك حزباً يمينياً منظماً جاهز لاستلام السلطة».. وقد قفز هذا «الحزب» إلى السلطة بالفعل بعد رحيله.

هل وصول مثل هذه المعارضة يعبر عن تداول حقيقي للسلطة، وكان ينبغي على النظام أن يسلم لها؟

٣ ـ حرب التحرير الشعبية أو حرب العصابات.. ضد الاحتلال الأجنبي، هل هي تمثل «معارضة»؟ وأيضاً نمط المعارضة في إطار حركات التحرير.. مثل منظمة التحرير الفلسطينية أو السلطة الفلسطينية وحركات الجهاد وحماس، هل هي تمثل حكومة ومعارضة بالمعنى المتداول؟

**ثالثاً**: المعارضة والانقلاب العسكري:

١ ـ هناك تعميم قد لا يكون صحيحاً، حيث اعتبرت الدراسة صورة «انقلاب عسكري ثوري»، إحدى صور وصول المعارضة إلى السلطة. فهل إذا قام الجيش بانقلاب يصبح ذلك بمثابة وصول معارضة إلى السلطة في جميع الحالات؟ بينما من المتصور أن يكون الجيش قوة معارضة بالفعل.. ولكنه لا يقوم بانقلاب.

ثم أليست هناك انقلابات عسكرية رجعية؟

٢ ـ إن الانقلابات أحياناً لا تعبر عن معارضة حقيقية، بل قد لا تتمخض إلاّ عن مجرد تسليم وتسلّم للسلطة من مدنيين إلى عسكريين، مثل حال السودان عام ١٩٥٨، عندما قام خليل بتسليم السلطة إلى الجنرال عبود. كذلك هناك حالات انقلابات الأشخاص في سوريا والعراق.

٣ ـ هناك خلط بين الحزب السياسي والمؤسسة العسكرية من منظور المعارضة السياسية:

إن الحزب السياسي بالتعريف إما في الحكم أو معارضة تسعى إلى السلطة. أما المؤسسة العسكرية فهي ليست بحزب، وإن سعت أحياناً إلى الاستيلاء على السلطة.

وإن الخطر هنا هو أن نعطي شرعية ـ على بياض ـ إلى المؤسسة العسكرية ودورها السياسي، بحيث يبدو ـ كما ذهب البعض ـ وكأن الجيش قد انتخب لممارسة السلطة!

**رابعاً**: التعميمات الجارفة:

هناك مجموعة من التعميمات الجارفة في الدراسة تستحق إعادة نظر، ومن ذلك:

١ ـ إن هدف كل معارضة سياسية، في كل زمان وفي كل مكان، الوصول إلى السلطة. فإذا كانت المعارضة لصيقة بالأحزاب.. فماذا كان الأمر ـ من ناحية الزمان ـ قبل اختراع الأحزاب؟ وماذا عن القوى غير الحزبية المعارضة ـ من حيث المكان نفسه؟

٢ ـ الإدانة الجارفة للعنف السياسي، حيث تذهب الورقة إلى أن العنف السياسي «غير سلمي وغير حضاري ودموي وانتحاري». ألا تندرج الثورة في عداد العنف السياسي؟ ومن ناحية أخرى أليست هناك ثورات بيضاء؟

٣ ـ إن الصورة الوحيدة للوصول إلى السلطة من قبل المعارضة في الوطن العربي منذ مطلع النصف الثاني من القرن العشرين هي الانقلابات العسكرية. بينما هناك (١٠) نظم عسكرية حاكمة فقط في الوطن العربي، حيث تستثنى بلدان الخليج الست والمغرب ولبنان والأردن وتونس. ثم هل هناك تفرقة جوهرية بين النظم الخاضعة لحكم العسكر، والنظم الأخرى «المدنية» من حيث نمط السيطرة؟

٤ ـ النظام الذي تنعدم بوجوده كل حياة سياسية في المجتمع هو النظام الشمولي، فهل النظم الشمولية العربية انعدمت معها كل حياة سياسية في المجتمع؟ ألم تكن هناك على الأقل معارضة من داخل النظام؟

٥ ـ ينعدم في الخليج وجود معارضة سياسية بالمعنى العصري.. عدا لبنان والبحرين.. فما حال الكويت والمعارضة القومية والإسلامية؟

٦ ـ في تحديد الدراسة لأسباب عدم نجاح المعارضة، تشير إلى التالي:

(أ) أن مطلب الثورة كان مطلباً نظرياً للنخب ولم تكن له قوة اجتماعية حقيقية تجعله ضرورة تاريخية، بل حتى إمكاناً. فهل يصح ذلك على مصر

وسوريا والعراق قبل «الثورات» فيها؟

ففي مصر ـ على سبيل المثال ـ كان هناك حزب واحد، ولكن كانت هناك معارضة سياسية داخلة من التنظيم الطليعي ومن منظمة الشباب ومن النقابات.

ألم تذهب الأحزاب الماركسية إلى أن هذه «الثورات» أجهضت احتمالات ثورة شعبية حقيقية كانت مقوماتها متوافرة؟

ألم يسقط النظام في مصر في تظاهرات يوم حريق القاهرة، وإن لم يقم النظام الجديد في حينه؟

(ب) «أنها بلورت أهدافاً استراتيجية بعيدة المدى ـ الوحدة والاشتراكية ـ ولكنها لم تنجح بصياغة برامج سياسية مرحلية.. بل ما كانت المرحلية في العمل السياسي جزءاً من ثقافتها، إلا في حالات استثنائية». هل ينطبق ذلك التعميم على حالات الناصرية في مصر والبعث في سوريا والعراق.. ثم الجزائر؟ ألم تدرج الناصرية في الممارسة اقتصادياً وسياسياً.. خطط التنمية.

(ج) «أنها لم تحسب ميزان القوى جيداً، فدخلت في مواجهات غير متكافئة» هل كان من المطلوب ـ مثلاً ـ أن تحجم مصر عن الاستجابة إلى طلب الوحدة مع سوريا؟ أو أن تتقاعس عن نجدة ثورة اليمن؟ أو تتخلى عن سوريا عام ١٩٦٧ مجدداً؟

٧ ـ «عاش القوميون على فكرة التناقض الماهوي بين الوحدة والديمقراطية»!

أرجو الإحالة إلى **الميثاق** حيث يؤكد: «إن الدعوة السلمية هي المقدمة الأولى، والعمل من أجل تقريب يوم الوحدة مرحلة ثانية لا بد منها، «ثم الإجماع الشعبي تتويجاً للدعوة والعمل معاً».

٨ ـ «لا ينطلق هذا الإذناب أو الاستتباع السياسي، بفريق حزبي واحد في المعارضة»، بل هو يطال تشكيلات هذه المعارضة من أحزاب وطنية، وقومية، ويسارية وإسلامية!

٩ ـ «إن أحزاب المعارضة خسرت سائر المعارك التي خاضتها على جهات الداخل، أي خسرت معركة التغيير السياسي أو الثورة الاجتماعية، ونجحت

فقط في تحقيق الاستقلال».

هل يمكن تعميم مثل هذا التقرير الجارف على تجربة جمال عبد الناصر في مصر، وقد كان «معارضة» وصلت إلى السلطة عام ١٩٥٢؟

وحتى تجارب البعث في العراق وسوريا، وجبهة التحرير الوطني في الجزائر في ظل بومدين.. ماذا نسمي ـ مثلاً ـ معركة التعريب التي خاضها ـ ونجح فيها ـ بومدين؟

**خامساً: الصياغات:**

هناك مجموعة من الصياغات والتعبيرات، ربما يجوز معها القول إن الخطأ الشائع خير من الصواب المهجور ومن ذلك: «الاستنقاع السياسي والحزبي». النزعة الظفراوية، أزعومة الإذنابات والاستتباع السياسي.

هذه الحقيقة ثابتة ثبوت هلال رمضان في يومه الثاني: تشكيك لا داعي له بخصوص اليوم الأول ـ «الزعيم البلشفي الروسي فلاديمير أيلتش أوليانوف (لينين)».. هل يحتاج لينين إلى كل هذا التعريف؟

## ١٣ ـ محمد عبد الملك المتوكل

النقطة التي أود أن أبدأ بها هي أنني أعتقد أن لدينا خلطاً في مفهوم الشرعية. حين نقول إن السادات ومبارك قد استمدا شرعيتهما من ثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢، ونقول إن عبد الله صالح مستمد شرعيته من ٢٦ أيلول/ سبتمبر. فماذا يكون هنا مفهوم الشرعية؟ مفهوم الشرعية هو رضا المواطن وقناعته، وهذا الرضا وهذه القناعة يتمان عن طريق انتخابات حرة ونزيهة. ولهذا عندما تسقط الشرعية، فإن الناس تختار حزباً آخر وحكماً آخر. نحن نعرف أن بنية النظام في الوطن العربي كله هي نتاج مؤسستين: المؤسسة العسكرية أو المؤسسة العشائرية أو الاثنين معاً، وهذه المؤسسات لا يمكن أن تنتج أنظمة ديمقراطية بأي حال من الأحوال، ولهذا، فالنظام قد لا يكون عصبوياً، هناك شكل جديد لبنية النظام وهو نوع من المشاركة أو الإشراك. نجد أن النظام يدخل المؤسسة العسكرية عن طريق كبار الضباط، أو العشائرية عن طريق كبار المشايخ.

على مستوى الأحزاب، ثمة نزعة إلى الإقصاء المتبادل بينها، بل ثمة ما

يشبه العداء بينها. وأعتقد أن هذا آتٍ أيضاً من تشوّهات السرية التي نشأت في ظلها الأحزاب وأصبحت مناطقية ثم من غياب الحوار. ولهذا اعتادت الدكتاتورية على البعد عن الجماهير، فعلاقتها بالجماهير ضعيفة جداً. التآمر مظهر آخر لسلوكها، فهي كانت تصل إلى المناصب عن طريق التآمر ولا تزال تعيش بهذه العقلية. يضاف إلى ذلك الثقافة الشمولية، وأكبر مظهر لهذه الثقافة الشمولية لدى الأحزاب سعيها للهيمنة على مؤسسات المجتمع المدني غير السياسية. فمثلاً في اليمن، هناك فئتان تتنافسان على مؤسسات المجتمع المدني غير السياسية، الأحزاب والأمن السياسي، وهذا يجيرها لصالح الحزب.. وهذا ينومها. ثم هناك المذهبية، ذلك أن عدداً من الأحزاب نشأ بطابع مذهبي وليس بطابع سياسي ولا تزال كثير من الصراعات للأسف الشديد ذات طابع مذهبي أكثر مما هي سياسية، بل نحن نجد الأحزاب أحياناً تتصارع في الجوامع.. هذا أيضاً من الخلل في العمل لدى الأحزاب السياسية. المفهوم الذي طرحه د. خير الدين حسيب وهو دور الريف، فلا شك في أن ثقافة الريف انعكست على الأنظمة وثقافة الريف ترى أولاً أن المنصب امتياز لا مسؤولية.

الشيء الآخر، نرى في الإدارة أنها أداة لإرضاء وتوزيع مغانم لا أداة إنتاج. الوطن في كثير من الأحيان يكون في حدود القبيلة. ولهذا لا يهم أن تتنازل عن حدود الوطن، ما دامت القبيلة وحدودها محمية. لا يهم الباقي. أما الشيء الآخر الذي تعتمد عليه فهو التكتيك اليومي. إن هذه الأنظمة لا تقبل التخطيط ولا تستطيع تحمل التخطيط لصناعة المستقبل والاستراتيجية، إنما هي ممارسة لتكتيك يومي باستمرار.

## ١٤ ـ عبد القدوس المضواحي

أشكر عبد الإله بلقزيز على هذا البحث القيم والعميق والجاد لأنه قدمه في وقت نحن بحاجة ماسة إليه، وهو في رأيي يمثل مراجعة نقدية في فكر الحركات السياسية العربية وبنيتها، بهدف تطويرها وتعميق محتواها الديمقراطي.

مع إعجابي الشديد بالبحث إلا أن هنالك جملة من الملاحظات أرجو أن أوفق في إيجازها:

**أولاً**: التأكيد أو الإضافة إلى التوصيف الذي تضمنه البحث عن واقع

المعارضة العربية، فالمناخ السياسي في المنطقة العربية يعتبر مناخاً غير طبيعي اختلت فيه القيم، ويصعب على أي باحث أن يقيس عليه. ولا يعني الانفراج السياسي الديمقراطي الذي حدث في بعض البلدان العربية التبشير بالتسامح وقيام وشائج مجتمعية لم يصهرها المجتمع العربي بما يتحلى به اليوم من ارتفاع معدلات التعليم والوعي والطموح، وبخاصة أن المجتمع العربي عاش عقوداً طويلة من الزمن في غياب معارضة حقيقية. وترسخ هذا الأمر ليس في ذهن المواطن العربي العادي فقط، وإنما في ذهن المثقف العربي أيضاً، فأصبح هذا الواقع يمثل جزءاً من الثقافة العربية، بل من المسلمات، وهو ما جعل الأحزاب السياسية التي نشأت في تلك الظروف، وبسرية شديدة، تتبنى الانقلابات العسكرية كوسيلة وحيدة للوصول إلى السلطة، وكرست القناعة لدى أعضائها بتبني سياسية تخوين الآخر، وعدم القبول به، الأمر الذي مثل عائقاً حقيقياً للعمل المشترك.

ولأن السلطة في المنطقة العربية تمثل مصدر ثروة للنخب الحاكمة التي وصلت إلى السلطة بالقوة، فإن تخليها عن السلطة أمر غير وارد. لذلك فإنها ستعمل على تدمير أي قوة سياسية تمثل مشروعاً بديلاً، وتستمر في الإجراءات القمعية التي يتعرض لها أصحاب الرأي وحرمانهم من الحقوق السياسية، بل من حقوق المواطنة، وهو ما يعزز قناعتنا بأن النخب الحاكمة في المنطقة العربية لن تقبل بحق الشعب في المشاركة السياسية ولن تقبل بالانفراج السياسي الذي يقتضي الارتقاء بالعلاقات السياسية مع من يخالفها الرأي على أرضية المواطنة المتساوية والانتماء لوطن واحد، يعمل الجميع على تقدمه ونهضته والمحافظة على وحدته وسيادته في ظل الألفة وعدم البغض والقطيعة أحياناً، بل الإقصاء.

**ثانياً**: حول ما أشار إليه البحث عن الحاجة إلى تمثيل قوى المجتمع من طبقات وشرائح اجتماعية وفئات والتعبير عنها. والواقع أن التكوينات الاجتماعية لم تتشكل بعد، وما زالت تكويناتها تعمل في أغوار المجتمع، وما هو قائم فعلاً في الساحة اليمنية أن تناقضاً واضحاً وصراعاً يدور بين قطاعين اجتماعيين:

**الأول**، يمثل القوى المنتجة جميعها في المجتمع، أي أوسع قطاعات المجتمع من عمال وفلاحين وتجار وطلاب ومثقفين وحرفيين، وهي القوى

النازعة إلى وجود دولة حديثة يسودها القانون، وتصان فيها الحقوق والحريات، وتعمل على تعميق التحولات الديمقراطية وتوسع من رقعة الحريات، ومساهمة الشعب في بناء أسس تقدمية وازدهار حياته. ويمثل هذا القطاع الأرضية المشتركة لكل الأحزاب اليمنية. وبمعنى آخر، إن جميع الأحزاب تشكلت في هذا القطاع من مختلف شرائحه، وتعبر عنه سواء أكانت أحزاباً يسارية أم قومية أم يمينية أم دينية، وتمثل الديمقراطية وحقوق الإنسان جوهر برامجها السياسية لأنها تنطوي على دور واضح للسلطة التشريعية التي تمارس الرقابة والمساءلة، والمحاسبة على السلطة التنفيذية، كما أنها تؤمّن إمكانية تداول السلطة سلمياً عبر صناديق الاقتراع.

القطاع **الثاني**، ويمثل المؤسسة التقليدية، أي القبلية والمؤسسة العسكرية والأمنية، وهو القطاع المسيطر على السلطة، والمحكم قبضته على مختلف أجهزتها. ومن أبرز سماته رفضه الشديد لبناء دولة وعدم احترامه للدستور والقوانين النافذة، ويعتبر التحولات الديمقراطية المنشودة تهديداً مباشراً لمصالحه، وبالتالي يعمل كل ما بوسعه لتضييق الهامش الديمقراطي الذي تحقق، ويعيد تشريع القوانين بهدف إفراغ الهامش الديمقراطي وتجويفه إن لم يكن القضاء عليه. وما أريد أن أخلص إليه هو أن الصراع الدائر في مجتمعنا العربي اليوم ما زال يدور بين قوى التقدم وقوى التخلف، وأن أحزاب المعارضة تعبر عن قوى التقدم والتحديث بمختلف شرائحها وفئاتها، ولم تصل إلى مرحلة التعبير الحقيقي عن قوى اجتماعية بعينها، وبالتالي فإنها مطالبة بتطوير مناهجها النظرية ووسائلها وأساليبها العملية وتجديد آليتها وتعزيز الانتماء الممهد لولادة بنى حديثة مؤهلة لإحراز التقدم على التقليدية.

**ثالثاً**: أشار البحث إلى التوافق الذي تم بين الحكم والمعارضة في جنوب افريقيا والمغرب واليمن، وما أرغب بإيضاحه هو أن التوافق الذي تم في اليمن لم يتم بين حكم ومعارضة، ولكنه اتفاق بين نظامين سياسيين في شمال الوطن وجنوبه تم في لحظة تاريخية غير مسبوقة، وأملته اتفاقية الوحدة التي جسدت بوضوح مخاوف الطرفين من خسارتهم للامتيازات التي كانوا يتمتعون بها، وتوافق الطرفان على تقاسم المناصب السياسية العليا والوظائف الإدارية، مع احتفاظ كل منهما بجيشه أو بوحداته العسكرية. ولم تتضمن اتفاقية الوحدة التوافق لا على شكل النظام السياسي الجديد للجمهورية اليمنية، ولا على

قضايا برنامجية تتولى دولة الوحدة إنجازها، إنما اقتصر الاتفاق على تقاسم السلطة.

ويعتبر الاشتراكي أن تخليه عن رئاسة الدولة مثل تضحية كبيرة، وقد أدى بالنهاية هذا التخلي إلى إضعافه في ما بعد، وما إن انتصر المؤتمر الشعبي العام عليه في حرب صيف عام ١٩٩٤ حتى تم إقصاؤه من السلطة.

لكن جملة من الإيجابيات رافقت هذا الاتفاق، من أهمها: أن الديمقراطية مثلت شرطاً أساسياً لقيام دولة الوحدة، أعلنت بموجبها الأحزاب اليمنية حقها في الوجود العلني. والإيجابية الثانية أنه تحقق توازن سياسي واجتماعي نسبي مكن الأحزاب اليمنية من انتزاع مكاسب دستورية وقانونية، وبفضل هذا التوازن النسبي تمكنت المعارضة من المشاركة الفعلية في صياغة القوانين الوحدوية بعد الاستفتاء الشعبي على دستور الجمهورية اليمنية في أيار/سبتمبر ١٩٩١، ولكنها لم تتمكن، بل أخفقت، في حماية الدستور والقوانين الوحدوية من مخالفة النخبة الحاكمة لها وهو ما شجع السلطة اليوم على أن تعمل على إعادة صياغة الدستور والقوانين النافذة. وبهذه التعديلات الجديدة التي تتم بعد أن اختل التوازن الذي رافق إعلان دولة الوحدة تقوم السلطة بسلب المجتمع اليمني وأحزابه السياسية في المقدمة كل المكاسب التي كان قد انتزعها سواء خلال الفترة الانتقالية أو بعدها وحتى حرب صيف ١٩٩٤.

وما لم يتعرض له البحث الأهمية الكبرى والضرورة اللازمة للتحولات الديمقراطية، وهو وجود توازن سياسي واجتماعي بين الحكم والمعارضة، وأن يتحقق التكافؤ في التنافس الانتخابي، لكن أمراً كهذا غير متاح حالياً بين الحكم والمعارضة، لماذا؟ لأن كل من يعارض النظام العربي يحرم من كل حق. والمعارضون الذين يضحون بالامتيازات كلها المعروضة عليهم من النخب الحاكمة ويفضلون حرمانهم من كل الحقوق والامتيازات هم في نظري أبطال قوميون، يؤسسون لوجود نظام ديمقراطي حقيقي ويعمقون فكرة التعددية الحزبية التي تمنح السياسة أبعاداً خلاقة تجعلها متقدمة على يد الأحزاب.

إن النخبة العربية المثقفة التي تحتل موقع المعارضة وتقدم نفسها كبديل لما هو قائم تمثل عن حق قدوة المجتمع العربي. وقدرها أن تتحمل ضيم النخب الحاكمة حتى يتحقق لها النصر، وبه يتحقق حلم الأمة في إحداث تحولات ديمقراطية حقيقية ويحل التبادل السلمي للسلطة محل اغتصابها بالقوة.

## ١٥ ـ خير الدين حسيب

أريد أن أطرح موضوعاً للمناقشة هو ظاهرة التخلف الفكري التي تعانيها الأنظمة والمعارضة. أنا لا أقول إنها عامة، لكنها موجودة على الأقل في الأقطار التي أعرفها، إذا أخذنا العراق، وسوريا، وليبيا، ومصر، وإذا أخذنا المعارضة ومن كان يرأس المعارضة... وإذا أخذنا الأنظمة ومن كان يرأس الوزارات... وقارناها مع ما كانت عليه قبل عقود، نكتشف أنه بعد ٥٠ سنة من التعليم العالي ـ وهذا على الأقل انطباعي وقد أكون مخطئاً ـ فإن هذه الأنظمة والمعارضات أكثر تخلّفاً من الناحية الفكرية مما كان عليه أمرها! فهل هذا الانطباع صحيح، وإذا كان صحيحاً فلماذا؟

## ١٦ ـ حسن عبد العظيم

سأتكلم عن ملخص القسم الأول. بداية كنا نتحدث عن الدور الذي يقوم به مركز دراسات الوحدة العربية، قلنا إنه يقوم بدور ومنارة ثقافة واعلام قومية، فهو يقوم بدور كبير ومهم جداً، والصيغ القومية والمؤسسات كلها كالمؤتمر القومي العربي والقومي الإسلامي كانت من أفكار هذا المركز ونشاطاته..

وفي ما يتعلق بالبحث الذي قدمه د. عبد الإله بلقزيز، الحقيقة بتقديري أن البحث مهم جداً، وجاد، وغني، ويتسم بالشمول والعمق ويمكن اعتباره وثيقة نظرية نقدية مهمة لأحزاب المعارضة في الأقطار العربية يمكن الاستفادة منها لتكون أرضية للنقاش والمراجعة والتصحيح. وفي الحديث عن طرق الوصول إلى السلطة بالعنف أو بثورة شعبية أو انقلاب عسكري، تحدث البحث عن ثورات فشلت وعن ثورتين نجحتا هما ثورة ١٩٥٨ في العراق وثورة السودان. وفي تقديري أن أكثر ثورة أساسية هي ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢، صحيح أنها بدأت بحركة قام بها الجيش، ولكنها كانت تعبيراً عن تيارات سياسية موجودة في صفوف الشعب المصري، وكان تنظيم الضباط الأحرار يعبر عن هذه التيارات، فقد كان في الواقع «تحالفاً وطنياً»، ولم تكن الحركة انقلاباً عسكرياً، كما تبين في ما بعد، لأنه إذا اعتبرنا أن الثورة هي علم التغيير الشامل، فالحركة بإنجازاتها السياسية والاجتماعية والوطنية والقومية كانت ثورة بكل معنى الكلمة.. هناك ثورة أخرى أغفلها البحث تمت في سوريا عايشناها، وهي الثورة الشعبية ضد الانفصال الذي حصل عام ١٩٦١ شارك فيها الشعب السوري بشكل واسع، فأسقط ست حكومات انفصالية

خلال ١٨ شهراً، أي بمعدل حكومة كل ثلاثة أشهر، فكانت حركة الثامن من آذار/مارس هي رصاصة الرحمة التي أطلقت على نظام الانفصال.. كان النضال الجماهيري ثورة شعبية بكل معنى الكلمة وهي التي أوصلت القوى الوحدوية التي ناضلت ضد الانفصال إلى السلطة..

أما ما أشار إليه البحث في موضوع اقتسام السلطة وصيغة المشاركة بطريقة التوافق، فقد أورد مثالين هما المغرب ولبنان وأغفل البحث تجربة في سوريا حدثت بعد قيام الحركة التصحيحية في ١٦/١١/١٩٧٠. قبل ذلك كان هنالك صراع بين الناصريين والبعثيين، الناصريون ناضلوا من أجل الوحدة والديمقراطية. بعد الحركة التصحيحية تمت مشاركة الناصريين في السلطة بطريقة التوافق. وقامت جبهة وطنية بناءً على طلب الحركة الناصرية ممثلة بحزب الاتحاد الاشتراكي العربي، تضم أحزاب المعارضة السورية. وفي عام ١٩٦٨ عمل الاتحاد على قيام جبهة وطنية، وصدر عنها ميثاق ونظام أساسي فاعتقلت قياداتها، ثم جاءت الحركة التصحيحية فقبلت بمبدأ الوحدة الوطنية وبصيغة العمل الجبهوي. وكانت الفترة الأولى هي فترة مشاركة بالسلطة وإن كانت نسبية إلا أنه تبين لنا بعد إقرار المادة الثامنة من الدستور أن الجبهة أصبحت بمثابة ديكور سياسي، وصار دورها هامشياً مما اضطرنا إلى الخروج منها. هذه تجربة تأتي في ما يتعلق بموضوع التوافق، وفي ما يتعلق بالمعارضة والمجال السياسي العربي المنعدم والتقليدي، فالحديث أغفل البحث حول أثر الانقلابات العسكرية في إلغاء دور المجتمع المدني ومؤسساته وعلى التطور الطبيعي للمجتمع في الدول التي اتجهت نحو التحديث وبناء الدولة الوطنية.. الحقيقة أن الانقلابات العسكرية التي حدثت في المشرق قطعت الطريق على النمو الطبيعي للمجتمع لأنه كما قال أحد الأخوة كانت هناك تجربة سياسية ليبرالية.. كانت هناك أحزاب في الأربعينيات والخمسينيات، وكانت هناك حياة سياسية موجودة وقائمة، وكانت هناك ديمقراطية وانتخابات حرة، لكن الانقلابات العسكرية قطعت طريق التطور الطبيعي.

### ١٧ ـ خير الدين حسيب

شكراً للأستاذ حسن عبد العظيم، القسم الثاني من الورقة والمناقشة هو أزمة المعارضة مع نفسها. تحدث الباحث في هذا القسم عن المعارضة بوصفها معارضة سياسة بلا مشروع سياسي، وأن قدرتها التنظيمية متهالكة، وناقش

لماذا انتهت المعارضة السياسية العربية إلى هذه الحال. تكلم عن الإخفاق السياسي والتصحر الفكري وتكلم عن الغربة وعن تحولات المجتمع أو عن الغربة عن المجتمع الجديد. وتكلم عن الاحتقان التنظيمي الداخلي. ثم تكلم عن الاستتباع السياسي الذي جرى من خلال صيغ مختلفة باسم جبهة وطنية صورية أو تحالف قومي عبر الحدود، أو ما سماه بعودة الابن الضال، أو تبعية بعض المعارضة العربية إلى أطرها العصبوية، ثم تكلم عن التعاون مع الأجنبي.

أود إثارة عدد من النقاط الأخرى التي أتمنى أن تتناولوها في المناقشات: مشكلة تمويل المعارضة، وسأكتفي بالعناوين دون الدخول في التفاصيل وشكل العمل الحزبي. هل الأحزاب التي تعودنا عليها في السابق هي أفضل شكل ممكن للعمل؟ أيهما أقوى اليوم: الحزب أم مؤسسة إعلامية فضائية وجريدة يومية ومجلة أسبوعية منتشرة انتشاراً واسعاً؟ ما العلاقة بين العمل السري للأحزاب والديمقراطية؟ وماذا كانت نتيجة العمل السري وتأثيراتها في الديمقراطية؟ ونوع القيادات التي أفرزها العمل السري، وبخاصة التي وصلت إلى السلطة ونتائج ذلك.. ثم لماذا يبدو للوهلة الأولى ـ على الأقل في بعض الأقطار العربية ـ أن العاملين في الحقل العام الآن عموماً أقل صلابة في المعارضة أمام الحكومات لما كان عليه الوضع في الحركات الوطنية في العشرينيات والثلاثينيات؟ وهل كان للخلفية الاقتصادية والاجتماعية للعاملين في الشأن العام بمن فيهم المثقفون واعتمادهم الزائد على الدولة وعدم وجود استقلال اقتصادي لهم.. خلافاً لما كان عليه أمر النخب التي كانت تعمل في العمل العام وكانت منتمية إلى أُسر ثرية ولها قدر غير قليل من الاستقلال الاقتصادي عن الدولة... هل كان لذلك أثر في عدم استقلال هذه النخب خلافاً للأخرى التي كانت مستغنية عن الدولة؟ ألا يفسر ذلك وضع المثقفين الآن حيث معظمهم انحدر من طبقات وسطى صغيرة وطبقات فقيرة، وأخذ من خلال التعليم وضعاً اجتماعياً معيناً.. وقسم منهم مساهم في العمل العام. ألا يفسر ضعفهم أمام السلطة عدم استقلالهم الاقتصادي، وبخاصة مع تزايد دور الدولة الاقتصادي؟ كذلك أتمنى أن نتحدث عن صعوبة العمل الجماعي العربي كفريق عربياً. لماذا لا نستطيع العمل بعضنا مع بعض كفريق؟.. نؤطر خلافاتنا بطريقة ديمقراطية وعقلانية. ما هي أسباب ظاهرة الانشقاق المستمر في كل الأحزاب؟ أحزاب إسلامية وأحزاب بعثية وحركة

القوميين العرب والحركات الناصرية... ما سبب هذه الظاهرة؟ هل هو العجز عن العمل كفريق، لماذا؟ ولمَ هذه الشرذمة السياسية؟ نتكلم عن الأحزاب ومؤسسة الجيش: هل دخول الأحزاب إلى المؤسسة العسكرية ساهم في صناعة هذا النوع من الأنظمة، وأنه بسبب قلة صبر الأحزاب والتغيير السريع دخلت إلى المؤسسة العسكرية حتى تستعين بالجيش في الوصول إلى السلطة؟ موضوع الأحزاب والنقابات: هل الأحزاب يجب أن تدخل في النقابات أم لا تدخل؟ وإذا تم تسييس النقابات والسيطرة عليها من قبل الأحزاب هل هذا يخدم المصلحة النقابية والمجتمع المدني المستقل أم لا؟ أرجو في معرض مناقشة هذا الموضوع مناقشة هذه النقاط.

## ١٨ ـ أحمد عبد الرحمن

التحية والشكر للأخ الرئيس وللمركز المنظم لهذا اللقاء ولمقدم هذا البحث القيم.

ـ يتضح مما تقدم أن لدينا خلطاً في مفهوم الشرعية. فنحن نقول إن السادات ومبارك استمدا شرعيتهما من ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢. أو نقول إن علي عبد الله صالح استمد شرعيته من ثورة ٦ أيلول/سبتمبر سنة ١٩٦٢ أو ١٣ حزيران/يونيو سنة ١٩٧٤. الشرعية لا تستمد إلا من رضاء وقناعة المواطنين لا من غلبة القوة.. ورضاء المواطن وقناعته قد يعبر عنهما باقتناع الناس بما أنجزه النظام ورضائهم عما حققه في المجال الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي. وفي ظل الديمقراطية والتعددية الحزبية يعبر الناس عن رضائهم أو عدم رضائهم عن طريق صناديق الاقتراع.. فالحزب الحاكم الذي خسر الأغلبية سقطت شرعيته وكسب الشرعية الحزب الذي فاز بالأغلبية. ولهذا لا شرعية لأي نظام لا يحظى برضاء الأغلبية وقناعتها حتى لو كان من صانعي الثورة.

ـ النظام السياسي في الوطن العربي هو نتاج مؤسستين: المؤسسة العسكرية أو المؤسسة العشائرية أو هما معاً. وحتى النظام الذي يأتي على رأسه رمز وطني كسب شرعيته من خلال نضاله ضد الاستعمار كما في المغرب.. فقد أصبح مرتكزاً في حمايته على المؤسسة العسكرية والمؤسسة العشائرية. وهاتان المؤسستان لا يمكن ـ بحكم تنشئتهما وثقافتهما ـ أن ينتجا حكماً

ديمقراطياً حقيقياً. لكن هذه الأنظمة بمرور الأيام وتصاعد الحراك الاجتماعي سعت إلى أن تقيم بنية نظامها على نوع من الإشراك أو المشاركة. فالمؤسسة العسكرية تشارك في الحكم عن طريق كبار الضباط وتشارك المؤسسة العشائرية عن طريق كبار رؤساء العشائر، وأضيف إلى هذه المجموعة كبار رؤوس الأموال وكبار موظفي الدولة من شريحة الإنتيلجنسيا، وهذا هو الشكل السائد في معظم البلدان العربية.

ـ مؤسسات المجتمع المدني وعلى رأسها الأحزاب السياسية عجزت حتى اليوم عن أن تخلق توازناً بينها وبين المؤسسات التقليدية التي تنتج السلطة، وذلك يعود إلى الأسباب التالية:

ـ تشوهات العمل الحزبي الناتج من العمل السري للأحزاب، ومن هذه التشوهات:

● النمو المناطقي والذي فرضه العمل السري وضرورات الأمن. ولم يكن هناك خيار غير ذلك في ظل السرية، وحتى الرسول عليه الصلاة والسلام في بداية الدعوة أمره الله أن ينذر عشيرته الأقربين.. لكن للأسف هذا التشويه في التكوين سحب نفسه على الحزب حتى بعد العمل العلني.

● غياب الحوار والتعوّد على الإلزام وتنفيذ الأوامر دون نقاش وأصبح الشعار المعروف «نفذ ثم ناقش». وهذا السلوك نمى في القيادات نزعة السيطرة والدكتاتورية، ونمى في الكوادر روح الخضوع وعدم التفكير، وظلت هذه النفسية تسحب نفسها على العمل الحزبي حتى بعد العلانية.

● ارتكز العمل الحزبي في السر على التآمر للإطاحة بالنظام ومن خلال العمل المسلح. ولهذا لم تتعود الأحزاب مخاطبة الجماهير والاحتكاك بها وتنمية علاقة الحزب بها لأنها لم تكن في العمل السري أداة التغيير. وحين جاءت العلنية وجدت هذه الأحزاب نفسها عاجزة عن مخاطبة الجماهير ما عدا الأحزاب الدينية التي استخدمت الدين كمدخل للارتباط بالمجتمع.

● هيمنة الثقافة الشمولية على ممارسة الأحزاب مما يجعلها والسلطة وجهين لعملة واحدة، تطالب الدولة بالديمقراطية وهي غير ديمقراطية في ممارستها، وتطالب بدولة المؤسسات وهي تعمل داخل إطارها بشكل شكلي. وتدعو إلى القبول بالرأي الآخر وحرية التعبير وهي لا تسمح بذلك

لكوادرها. . وأوضح مثل على تأثير الثقافة الشمولية في الأحزاب المعارضة والحاكمة هو سعيها الحثيث للهيمنة على مؤسسات المجتمع المدني غير السياسية وتجييرها لخدمة الحزب بدلاً عن خدمة الشريحة التي وجدت من أجلها. . والمثير للسخرية أنها تتنافس مع الأجهزة الأمنية في الهيمنة على هذه المؤسسات.

● هناك أحزاب نشأت بطابع مذهبي ديني ورغم محاولتها التحول إلى حزب سياسي إلا أن الطابع المذهبي لا يزال يحكمها بشكل مخل بدورها يصل أحياناً إلى حد الصراع على الاجتهادات العبادية كالضم والسربلة وغيرهما من القضايا البعيدة كل البعد عن دور الحزب اليساري.

● التعصب الايديولوجي الذي يجعل الحزب ينظر إلى من يختلف معه نظرة عدائية بدلاً من اعتباره حزباً يحمل وجهة نظر مغايرة وصناديق الانتخابات هي الحكم. . وان الخلاف في الرأي لا يفسد للود قضية.

● انعكست على الأحزاب ثقافة الريف ذات الطابع العشائري التي ترى أن العشيرة فوق الوطن. . فتجد الحزب يستبعد الكفاءات من العمل العام ليضع بديلاً منها عناصر غير كفوءة لكنها من الحزب. ولهذا تشهد الإدارة العامة صراعات متخلفة على المواقع لا بمعايير الكفاءة والخبرة وحسن السيرة ولكن بالمعيار الحزبي المجرد.

● تنظر بعض الأحزاب إلى الإدارة العامة وكأنها مواقع للحصول على الامتيازات لا للقيام بالمسؤوليات، وتنظر إلى الإدارة العامة وكأنها أداة للإرضاء السياسي وتوزيع المغانم لا أداة للإنجاز وتحقيق الأهداف العامة للدولة.

● تعتمد الأحزاب في عملها على التكتيك اليومي ومواجهة الأحداث دون تخطيط مسبق، مما يجعل الكثير من أعمالها ردود فعل في الوقت الذي يجب أن تكون فيه هي صانعة الفعل.

### ١٩ ـ اسماعيل الشطي

أود أن أبرر سبب توقفي عند أهمية تحرير مفهوم المعارضة، وضرورة التفريق بين حركات سياسية تحمل اسم أحزاب ولكنها ثورية نضالية تغييرية، وأخرى تعمل وفق نظام دستوري ديمقراطي يتم فيه تداول السلطة، ذلك لأننا

في الكويت وصلنا في تجربتنا الديمقراطية إلى مرحلة لا بد فيها من أن ننتقل إلى النظام الحزبي الديمقراطي وتداول السلطة، وهذه دعوة تبنيناها نحن الحركة الدستورية الإسلامية بالكويت في احتفالاتنا بمرور عشر سنوات على تأسيس الحركة. . .

### ٢٠ ـ خير الدين حسيب

عفواً، من أجل الاستيضاح. . هل ما تقصده بتداول السلطة يعني تغيير رئيس الوزراء؟

### ٢١ ـ اسماعيل الشطي

بالتأكيد، ومعناه أن الأغلبية البرلمانية تشكل الوزارة وليس ولي العهد. إن الوسط السياسي الكويتي يتداول هذه الأيام: هل من الأجدى أن ننشئ أحزاباً سياسية أم لا؟ ووصل المجتمع الكويتي إلى هذا الحد في طرح التساؤلات، ولقد تمحك المعارضون بالتجربة العربية للحركات التغييرية التي يطلق عليها أحزاباً، وذلك من أجل تخويف المواطن من الإقدام على هذه الخطوة، بينما النظام الحزبي وفق المصطلح السياسي هو النموذج المطبق في الدول الديمقراطية، مثل حزب العمال وحزب المحافظين أو الحزب الديمقراطي والحزب الجمهوري حيث لا اختلاف أيديولوجياً تقريباً. والذي أريد أن أتوصل إليه أن ما تفضل به الباحث هو الصورة التي يستخدمها خصوم الديمقراطية للهجوم على الديمقراطية، وللأسف هذا هو الفهم السائد لدى الغالبية من الناس. نحن نريد أن نصحح الصورة، نريد أن نقول إن النظام الحزبي المرتبط بالديمقراطية غير تلك التجربة العربية التي أطلق عليها التجربة الحزبية، إن النظام الحزبي يتألف من تنظيمات سياسية تتنافس بينها سلمياً وفق مبادئ دستورية محترمة يلتزم بها الجميع، وتتبنى رؤى وخططاً وبرامج للنهوض بالأمة وتنمية مواردها وحل أزمتها ومشاكلها، وتخوض الانتخابات مستفتية الناخبين على ذلك، والأغلبية الفائزة تمثل اختيار الغالبية من الشعب لبرنامج الحزب الفائز بالأغلبية، ولذا فللأغلبية الحق في استلام مهام السلطة التنفيذية وتشكيل الحكومة لمباشرة برامجها، وعندما تخفق فإن الغالبية ستختار غيرها بالحتم لتشكل حكومة جديدة في أقرب انتخابات، هذا هو النظام الحزبي الذي نفهمه.

عندنا في الكويت، بدأت المطالبة بالديمقراطية مبكراً عام ١٩٢١، وهي فترة لا تنأى كثيراً عن تلك التي تحققت فيها الديمقراطية بدولة مثل ألمانيا عام ١٩١٨، مع الفارق الضخم. فالكيان المجتمعي الكويتي آنذاك صغير جداً. ورغم أن الكويت شهدت عام ١٩٢١ أول مجلس للشورى، الذي لم ينجح في مهامه منذ السنة الأولى، إلا أن عام ١٩٣٨ حقق للكويتيين مجلساً كاد ينتزع السلطات الفعلية من يد الأسرة الحاكمة. فلقد تضمن النظام الأساسي أن الأمة مصدر السلطات، وبذلك مارس مجلس الشورى اختصاصات السلطة التشريعية والرقابية والتنفيذية، ولم يكن للأمير سوى التصديق على قرارات المجلس. ورغم أهمية هذه التجربة إلا أنها أخفقت بعد أكثر من عام، غير أن المطالبة عادت بقوة من جديد في بداية الخمسينيات والتي انتهت بإعلان دستور عام ١٩٦١. غير أن تطبيقات هذا الدستور راعت هذه المرة ظروف المرحلة الانتقالية من المشيخة إلى الدولة، ومن حكم الفرد إلى حكم المؤسسات، ومن مجتمع العائلات إلى مجتمع الأمة، ولذلك اتسمت بما أشار إليه الباحث باقتسام السلطة. فرغم أن الدستور نص على مبادئ ديمقراطية أصيلة إلا أنه ترك للمشرع تفصيلات تنظيمها، ولهذا جاء معظم هذه التشريعات ليراعي مرحلة الانتقال إلى الديمقراطية، غير أن هذا الانتقال أخذ وقتاً طويلاً صارت فيه هذه التطبيقات أعرافاً سياسية، ومنها تولي الأسرة الحاكمة تشكيل الحكومات واحتكار وزارات السيادة. ولعل الأخطار التي مرت على التجربة الديمقراطية الكويتية من تزوير، أو حل، أو تعديل للدوائر الانتخابية كانت سبباً في إطالة المرحلة الانتقالية، إذ مع كل حل للبرلمان تعود التجربة إلى نقطة الصفر أو البداية من جديد، غير أن تشكيل الحكومات من خارج البرلمان أدخل البلاد في مأزق سياسي، إذ ان الانتخابات بصورتها الحالية لا تصنع برلماناً يضم غالبية برلمانية. فالأعضاء الخمسون يشكلون خمسين حزباً لكل واحد منهم اهتماماته وأولوياته، ويستطيع الواحد منهم أن يقول ما يشاء، أن يسائل أو يستجوب من يشاء، ولكن سلطاته تتوقف عند حدود الخطابة والنقد، ولذا لا يملك البرلمان سلطة المبادرة ما لم يكن هناك رأي عام شعبي يضغط على غالبية النواب ويوحد موقفهم داخل البرلمان، لماذا؟ لأنه ببساطة لا توجد أغلبية برلمانية موحدة، والنظام الحاكم سعيد بهذه الحدود التي تنتهي بها ممارسات النواب، والحكومة كذلك عاجزة عن القيام بأي مبادرة. فنياتها دائماً موضع شبهة التنفع عند النواب، ولا تستطيع استنزاف قدرتها على حشد الأصوات

على الدوام، بل تدخرها لأوقات الضرورة القصوى. في وضع كهذا توقفت حال البلاد وتجمدت مشاريع التنمية وتخلفت الكويت عن الركب، وبدأ رجال الأعمال يتذمرون، ودخل الوضع المالي للدولة في أزمات، وأخذ القلق يسري بين النخبة. كل ذلك يشير إلى أن الأزمة في القرار السياسي، والبعض يظن أنها مرتبطة بتغيير الأشخاص، بينما الأزمة تكمن في النظام السياسي الذي يسير بديمقراطية عرجاء.

إن الحل هو استكمال مسيرة الديمقراطية إلى نهايتها، تعددية سياسية ونظام حزبي، وتداول سلطة. هذا ما طرحناه مؤخراً في الوسط السياسي الكويتي، وللأسف كانت الفكرة الشائعة عن الحزبية هي التجربة العربية للحركات التغييرية.

وإنني أتفق مع عبد الإله بلقزيز في تحليله للتجربة الحزبية العربية التي هي حركات تغييرية أنها بلا مشروع سياسي، بما فيها الإسلاميون، وأختلف مع عصام العريان في ذلك، نعم، نحن الإسلاميين بلا مشروع سياسي، وإذا شئتم فتح هذا الموضوع للنقاش فسأدلي بدلوي فيه بالتفصيل، ولكننا نحن كما أنتم لا نملك إلا الشعارات. الوحيدون الذين يملكون مشروعاً سياسياً هم الماركسيون، وذلك يعود إلى أنه مستورد.

أما في ما يخص القول بأن المشروع الإسلامي له نجاح في الجانب الاقتصادي، والاستشهاد بالنظام المصرفي الإسلامي والذي اعتبره البعض نجاحاً إسلامياً لمشروع اقتصادي، فإنني أختلف معهم. هذا النظام نظام رأسمالي بحت لا علاقة له بالإسلام سوى تحريم الربا المباشر، ولقد توليت في فترة عملي البرلماني رئاسة اللجنة المالية عندما كان النظام المصرفي الكويتي مهدداً بالانهيار بعد تحرير الكويت. وكان من بين البنوك بيت التمويل الكويتي الذي هو من أبرز التجارب الإسلامية ومن أولها، وأتيح لي أن أطلع على التجربة عن قرب، وهو ما يجعلني أؤكد أن ما يسمى المصارف الإسلامية، المحرم الوحيد الذي تتحاشاه هو الربا ولكنها تقع في محرمات كثيرة من سمات النظام الرأسمالي. إن الربا ليس هو ركيزة المبادئ الاقتصادية في الإسلام، بل حماية الضعيف من تعسف القوي هو الركيزة، ولذا جاءت الخطبة الأولى لأول خليفة في الإسلام لتؤكد هذا المبدأ. إن منع الربا هو شكل من أشكال حماية الضعيف، ولكن منع الاحتكار وتحريم الاستفادة من بيانات السوق للخاصة

وغيرها كلها كذلك شكل من أشكال حماية الضعيف، وهذه محرمات لا تتحاشى ما يسمى بالمصارف الإسلامية.

عودة إلى الموضوع، أتفق مع الباحث أن الأحزاب أو حركات التغيير العربية لا تملك مشروعاً، لا تملك سوى شعارات سياسية. غير أني كنت أتمنى عند حديثه عن التجليات أن يتوقف عند مدى قبول الأحزاب أو حركات التغيير العربية ثقافة التعددية، فالأحزاب كلها لا تؤمن بثقافة التعددية بلا استثناء، ومن كان منكم بلا تلك الخطيئة فليقذف الآخر بحجر. الجميع عندما يتمكن من السلطة يمارس إقصاء الآخر، بل زجه في السجون والمعتقلات، وحرمانه من حرية التعبير. كلنا مارسنا ذلك. نحن نعاني أزمة في التعددية الفكرية والثقافية والسياسية، وعلينا تكريس ثقافة التعددية بيننا وعلى أسس سياسية وفكرية، وليس على أسس ملّية أو اجتماعية.

يبقى لدي ملاحظات سريعة على بعض ما قيل:

تعليقاً على كلام أحد الزملاء حول معاناة العراقيين من التدخل الأجنبي، كذلك الأخوة في السودان يعانون ذلك، وهناك معارضة تحتضنها قوى امبريالية في جنوب السودان. والاستعانة بالأجنبي كانت تتم في ما سبق من أنظمة اشتراكية عربية بالسوفيات ولم يدنها أحد، هل الاستعانة بالغرب هي مدانة فقط ولا تعتبر استعانة بأجنبي؟ نحن الإسلاميين لا نفرق بينهما على الأقل.

تفضل شفيق الحوت بعبارات أكد فيها أن النفط صار كارثة على الأمة، وصار يوجه التاريخ ليفسر كل كوارث الأمة بسبب النفط، وأن الاستعمار جاءنا بسبب النفط، وأن احتلال فلسطين تم بسبب النفط، وهذه مغالطات تاريخية وتبسيط للأمور، فالاستعمار كان موجوداً قبل النفط، واحتلال فلسطين كان مشروعاً قبل بروز النفط. نعم لقد أعطى النفط منطقتنا أهمية كبيرة ووضعها في بؤرة السياسة الدولية، ولكن إسقاط مشاكلنا على النفط يوحي بإسقاط المشاكل على الخليجيين. الخليجيون ليس «طوفة هبيطة» بمعنى ليسوا جداراً يتخطاه الجميع بسهولة، كل من أراد أن يشير إلى الوهن السياسي توجه نحو المنطقة الخليجية، هذا لا يليق وهو كلام مردود لو فتحنا جبهته لدخلنا في خلافات عدة؛ في الخليج شعب عربي أصيل يحتاجكم وتحتاجونه، وأرجو احترام مشاعره.

**٢٢ ـ عصام العريان**

أشير إلى انني اختلف مع اسماعيل الشطي، وهذا أيضاً نوع من التعددية، وشيء محمود أن يكون هناك تعددية، لأني أرى أن هناك ملامح لمشروع وإلا ما اكتسبت الحركة الإسلامية هذه القدرة على الاستمرار والتواصل.

**٢٣ ـ خير الدين حسيب**

صلاح أمتي في اختلاف أئمتي.

**٢٤ ـ عصام العريان**

طبعاً الحمد الله أننا نختلف، قيل كلام حول الطبقة الوسطى، وأرى أن هذا الكلام يحتاج فعلاً إلى تأمل، لأن هناك تآكلاً حقيقياً للطبقة الوسطى، ولكن، هل هذا التآكل بفعل صندوق النقد الدولي وبرامج التكييف الهيكلي أم أنه بفعل أسباب أخرى؟ وهناك عوامل كثيرة يمكن أن تضاف إليه.

استغرب أن عبد الإله بلقزيز حين تحدث عن أزمة المعارضة وعن غياب المشروع أضاف الحركة الإسلامية قائلاً: حتى الحركة الإسلامية ليس لديها مشروع، ولما تكلم عن القدرة التمثيلية المتهالكة لم يشر إلى الحركة الإسلامية لا بإيجاب ولا بسلب، مع أنك هنا تستطيع أن تصفها بأنها تمتلك قدرة تمثيلية وقدرة تأثيرية، وليست متهالكة، وعندها بناء تنظيمي. أما ما قاله عن الدوغما الفكرية والغربة عن المجتمع وغير ذلك من السلبيات التي سردها، فإنه لم يشر إليها، لم يستثنها، بل سَكَت، ولا يُنسب لساكت قول كما يقول الأصوليون. كان يجب عليه أن ينصف، وأن يقول ما هو موقف الحركة الإسلامية إذا كان يرى أنها تخلو من هذه السلبيات، أما إذا كان يرى أنها تعاني فليقدم المبررات التي تلحقها بسائر المعارضة المأزومة.

طبعاً بتقديري أنها تعاني الأسباب الأربعة إلا استثناء ما قلته من الاختناقات التنظيمية والانشقاقات بصورة أقل من الحركات التي تناسلت بالصورة التي ذكرها الباحث، لأن انشقاقاتها جاءت من البداية. إن الحركة الإسلامية حققت خلال ربع القرن الماضي انجازات. هناك تعثر في المشروع ولكن الرصد العام يكشف أن عطاءها ما زال في صعود. لا بد في تقديري، من مقياس موضوعي لقياس الإخفاق. هذا الكلام قيل في مصر قبل الانتخابات الأخيرة، إن الإخوان لم يعد لهم وجود، ولما جاءت الانتخابات

وفوجئ الجميع بالأداء، أعادوا النظر بهذا الكلام. وعاد يطرح من جديد قوة الإخوان في مصر. يكفيني هنا أن أشير إلى ما حققه «حزب الله» كحركة إسلامية رفعت رأس العرب والمسلمين جميعاً، فهو انجاز ضخم جداً. صحيح هناك مساندات. . . الخ، إلا أنه في النهاية حزب الله هو القوة الفاعلة. أضيف إلى ذلك ما تحققه الانتفاضة، بحيث لحقت بها القوى التقدمية والوطنية وغيرها، ولكن في المقدمة كان شهداء الحركة الإسلامية: «حماس» و«الجهاد الإسلامي» هم الذين فجروا أنفسهم فلحق بهم الآخرون. بالنسبة للمشروع أنا في الحقيقة أرى أن هناك حلولاً فردية تقدمها الحركة الإسلامية، إمَّا لأفرادها أو لأفراد المجتمع، وهناك حلول اجتماعية تقدمها الحركة الإسلامية بعيدة عن البرامج السياسية، وهناك برامج انتخابية قدمتها الحركات الإسلامية في انتخابات متتالية تصلح بالتراكم لأن تشكل مشروعاً، أو مادة مشروع. أما مسألة الانفتاح على الآخر، فأرى أن هذا كان في زمن بعيد، أما الآن، فالحركة الإسلامية تنفتح بصورة متدرجة وجيدة على الآخر وتحتاج إلى مناخ صحي لكي يحقق هذا الانفتاح مزيداً من التقدم.

## ٢٥ ـ ياسين عمر

سأوجز حديثي بنقاط، مخافة أن أطيل عليكم وأنا أقوم بعملية نقد ذاتي للمعارضة في المنطقة أياً كان نوعها.

**أولاً**: تتسم المعارضة بالانقسامات الكثيرة المستمرة.

**ثانياً**: الانقسامات التي تحدث داخل تنظيم ما تكون أكثر معاداة بينها منها للقوى الأخرى والمخالفة لها.

والسؤال هنا: هل هي قبيلة تنظيمية، أم فكرية، أم عصابة تتحول فيها العداوات إلى أحقاد شخصية؟

منذ الخمسينيات وأنا أراقب تشظي التنظيمات من كل نوع كالخلية التي تستمر في الانقسام إلى ما لا نهاية. التشرذم والانقسام المستمر يوحيان بأن الانتماء يعبر عن طموحات أو دوافع شخصية ونفسية، ولا يعبر عن قضية عامة.

الآن الواقع أفضل. ربما حدث تطور فكري نتيجة التجارب المريرة

والإخفاقات والتراجع. وعلى أي حال هنالك حوار وهو بداية للتشخيص والفهم والتجاوب والتفاهم الإيجابي الأفضل للقوى السياسية وللجماهير.

إنها ظاهرة صحية، وبادرة طيبة، وممتازة، وهي تغالب مثل هذه الظروف المعاكسة. ويجب الاستمرار في الحوار، وبخاصة إذا أردنا معالجة مشكلة المعارضة في المنطقة العربية، وهي مشكلة الواقع السياسي، وربما سلطة قادمة يؤمل أن تخطو بالواقع نحو الأمام.

ومن مشاكل المعارضة السياسية في المنطقة أنها تجتر شعارات منذ الخمسينيات دون تغيير يذكر. هل الدافع السياسي والاجتماعي جامد إلى هذا الحد؟ وأين التطور الفكري والعلمي نوعاً وكماً؟ وتستمر الشعارات دون أن يصاحبها تحليل دقيق وعميق للواقع الاجتماعي تطرحه قيادات المعارضة السياسية. وغالب القيادات كما ذكر مدينية، مع أن طبيعة قضايا المجتمعات المدينية أصبحت أكثر ريفية الآن. إن التيارات السابقة في غالبها أنتجتها مدارس ذلك العهد، ودعمها الرباط القبلي والأسري وفرضها على الواقع. كانت ثقافتهم سبب الجاذبية. فهم بالتالي زعماء قبليون جُدد، محدثون إلى حد ما، شملهم تغريب لم يتحرروا منه بالعلمية والموضوعية والتفاعل مع الواقع العربي أو الإسلامي أو القطري. وظلوا يحلمون باستنساخ التجربة الغربية بكاملها في واقعنا مع عدم معرفة دقيقة بثقافتنا، ومعرفة لصيقة بواقعنا. ونعلم أن هنالك قضايا كلية، وتجارب وتوجهات مشتركة في كل الغرب، أوروبا، وأمريكا، وبالتالي ضاقت مساحات الخلاف السياسي، والصراع السياسي والاجتماعي والفكري. وللأسف، اختلافاتنا تشمل الاستراتيجي والمصيري والأهداف الكلية، ونحن أشبه ما نكون بمن يعيش في لامجتمع، ولاتاريخ، وفي مرحلة ما قبل الحزبية والديمقراطية.

وليس غريباً أن تفقد القوى السياسية المقدرة على التصدي للقضايا اليومية، دعك من آليات التطبيق والنواحي الفنية والتقنية. والحزب ـ القبيلة تطوير للتخلف بسبب المتطورين مجازاً في قيادته. وقد يكون هذا أكثر وضوحاً في السودان، حيث تؤدي تكتلات الجهات وأفكارها وبرامجها الناقصة دوراً مؤثراً في السياسة السودانية. وكثيراً ما يكون ضاراً جداً. إنها مشكلة تخلف ليس في الجنوب فقط، وبخاصة الإحساس بالظلم الجهوي ومحاولة التصدي لذلك بصراع جهوي، أو قبلي أو عنصري.

والتعليم ليس متقدماً عندنا كما في بلادكم، ولذلك نجد تأثيراً أقوى للقيم والمفاهيم القديمة. ونعترف أنّ مركزية التعليم نتج منها تركيز السلطة والثروة وإهمال الأطراف والهوامش، مع جهل بحقائق أوضاعها. وتركزت القوى الفاعلة فأصبحت ذات تأثير مباشر في الأنظمة السياسية وأصبحت الفئات في المركز أكثر أهمية من أطراف البلاد. ولعلّ الوعي السياسي قد تمركز تبعاً لذلك، وتأثير الاضراب والتظاهرة، وكل فعل سياسي.

ومن أهم المسائل التي يجب التعرض لها هي أن الحزب كائن سياسي فقط. وليس ممكناً، وبخاصة في ظروفنا، فصل السياسي عن الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، وربما التاريخي في مجتمعات هي في خدمة الدولة ولا تسعى الدولة لخدمتها لتكون وليداً شرعياً لها، ما يجعل الاستقرار السياسي عسيراً كوجود القاعدة الاجتماعية الواسعة والقادرة على دعم وطرح برامج النظام السياسي. وحيث المركزة ـ كقوى جذب للريفيين والطرفيين إلى المدن ـ أفرز ظاهرة تريبف المدن.

ومع ذلك يأتي بعد ريفي للسلطة. وقد كان المتعلمون في الوطن العربي سابقاً من أبناء الموظفين المدينيين والريفيين الذين تعلم أبناؤهم وعاشوا في المدن. وفي هذا تقليل لفرص تطوير الريف، رغم أن التعليم قد شمله الآن، ويبدو أن التشرّب بالقيم التقليدية لا يتأثر كثيراً بوجود التعليم في الريف، وليس غريباً أن نقول إن الصفوة قد أصبحت أكثر ريفية، وهي إما حاكمة، أو خادمة للسلطة، مشاركة في امتيازاتها. وتستمر خدمات المدن هماً أساسياً للدولة، الأمر الذي يجعل قضية التنمية الشاملة والعادلة، والتي لا بد من أن يكون أكثرها ريفياً في مجتمعاتنا، قضية مؤجلة وتمدّ في عمر التخلف والاضطراب، وبالتالي وجد الريفيون منافذ للسلطة من خلال الأنظمة العسكرية والبرلمانية، غير أنهم يقعون في دوامة سلطة الصفوة المركزية المدينية والتي تضطر لأن تكون ذات ارتباطات خارجية ليست في صالح التطور والتقدم.

## ٢٦ ـ مجدي حماد

لدي اثنتان من الملاحظات أرجو من د. عبد الإله بلقزيز أن يجد لهما مكاناً، عند إعادة النظر في الدراسة.

**الملاحظة الأولى** تنصرف إلى أن أزمة المعارضة وأزمة الأحزاب السياسية

عموماً في الوطن العربي تمثل تعبيراً محدداً من جانب واحد فقط من جوانب ظاهرة أكثر اتساعاً تميز المجتمعات المتخلفة، وهي ظاهرة التسييس العام للقوى والمؤسسات الاجتماعية. ففي مثل هذه المجتمعات تفتقر الممارسة السياسية لخصائص النظم السياسية المعاصرة، وفي مقدمتها الاتفاق العام، والشرعية، والكيان السياسي، والتماسك، والاستقرار. وهكذا فإن جميع القوى والتكتلات الاجتماعية تصبح طرفاً مباشراً في الشؤون السياسية العامة. وعلى ذلك، فإن الدول التي تعرف ظاهرة الجيوش السياسية، تعرف أيضاً كنائس سياسية، وجامعات سياسية، وبيروقراطيات سياسية، ونقابات عمالية سياسية، وشركات سياسية، أي أن المجتمع ككل منفلت وليس الجيش وحده. إن كل هذه الجماعات المتخصصة تميل إلى الانخراط في الشؤون السياسية التي تعالج القضايا السياسية العامة المرتبطة بالمجتمع ككل، وليس فقط القضايا المرتبطة بها أو بمصالحها الخاصة. إن المؤسسة العسكرية في المجتمعات كافة، بما في ذلك الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، تتدخل في السياسة من أجل تطوير ظروف الخدمة وحجم القوات وتحديد الميزانيات، ولكنها في الدول المتخلفة، لاتهتم بذلك فقط، وإنما تمد اهتمامها أيضاً إلى توزيع الثروة والسلطة والمكانة في النظام السياسي. والمهم هنا أن الشيء نفسه ينطبق على القوى الاجتماعية الأخرى. فالعقداء والجنرالات، الطلاب والأساتذة، علماء المسلمين والقساوسة المسيحيون، كل أولئك ينخرطون بشكل مباشر في الشؤون السياسية ككل.

ويلاحظ أيضاً أن التحليلات العلمية للمؤسسات الاجتماعية في الدول المتخلفة تركز أساساً على ما تمتاز به المؤسسات التي تحظى بدراستها من درجة عالية من التسييس. وهكذا كان من الطبيعي أن تركز دراسات المؤسسة العسكرية، في تلك الدول، على دورها السياسي البارز الذي يميزها من المؤسسات العسكرية في الدول المتقدمة. كذلك فإن دراسات النقابات العمالية تلقي ضوءاً على «النزعة النقابية السياسية» باعتبارها من الملامح المميزة لهذه الدول. وبالمثل، فإن دراسات الجامعات تؤكد الدور السياسي النشيط للكليات والطلاب. أما دراسات المؤسسات الدينية فتركز على المدى الذي بلغته عملية الفصل بين الدين والدولة، وكيف لا يزال ذلك هدفاً بعيداً؟ إن كل مجموعة من الباحثين تنظر إلى قوة اجتماعية محددة بمعزل عن غيرها من القوى الاجتماعية على نحو أو آخر. وهكذا فهي تؤكد، سواء بشكل ضمني أو بشكل صريح، دورها البارز في الشؤون السياسية. ومن الواضح أن ذلك

الدور لا يقتصر فقط على المؤسسة العسكرية، أو على غيرها من القوى الاجتماعية، وإنما يسود المجتمع كله. إن الأسباب نفسها التي تؤدي إلى التدخل العسكري في الشؤون السياسية، هي المسؤولة أيضاً عن التدخل السياسي للنقابات العمالية، ورجال الأعمال، والطلاب، ورجال الدين، إن تلك الأسباب تكمن ليس في طبيعة كل جماعة من هذه الجماعات، وإنما في بنيان المجتمع. وهي تكمن بصفة خاصة في غياب أو ضعف المؤسسات السياسية الفاعلة في المجتمع.

ويضاف إلى ذلك أن القوى الاجتماعية المتخصصة، في كل المجتمعات، لها نشاط سياسي، ولكن ما يجعل من مثل هذه القوى تتسم بدرجة أعلى من «التسييس» في المجتمع المتخلف، هو غياب المؤسسات السياسية الفاعلة، القادرة على القيام بوظائف التوسط والتهدئة والتوفيق بالنسبة للحركة السياسية لهذه القوى. ففي المجتمعات المتخلفة تقف القوى الاجتماعية في مواجهة بعضها بعضاً، حيث لم يتحقق للمؤسسات السياسية، والقيادات السياسية المحترفة، درجة يعتد بها من الاعتراف أو القبول التي تجعل منها جهاز وساطة له شرعية القيام بعملية ضبط الصراعات بين هذه القوى. كذلك ليس هناك اتفاق بين هذه القوى على الوسائل الشرعية والملزمة لحل الصراعات. ومعنى ذلك أنه في مثل هذه المجتمعات ينصب الاختلاف لا على القوى الفاعلة فقط، وإنما يمتد أيضاً إلى الوسائل المرتبطة بتولي المناصب وصياغة السياسة. وهكذا فإن كل قوة من هذه القوى الاجتماعية تقوم بتوظيف الوسائل التي تعكس طبيعتها وقدراتها المتميزتين. وعلى سبيل المثال، يقوم الأغنياء بالرشوة، بينما ينصرف الطلاب إلى التظاهرات، في حين يلجأ العمال إلى الإضراب، أما العسكريون فيعمدون إلى الانقلاب. وفي غياب قواعد مقبولة للممارسة السياسية، فإن كل هذه الأشكال من الحركة المباشرة تنتشر على المسرح السياسي. ويلاحظ بالطبع أن تكنيك التدخل العسكري هو أكثرها إثارة وفعالية.

أما **الملاحظة الثانية**، وهي أيضاً مرتبطة بالملاحظة الأولى، فهي تركز على دور المثقفين، على دورنا نحن، ونقد ذاتي لهذا الدور، باعتبار المثقفين أيضاً إحدى القوى الاجتماعية التي جرى تسييس دورها، وبصفة خاصة أن عدداً كبيراً من المثقفين يأنف من المشاركة المباشرة في الأحزاب، ويبتعد عن الممارسة السياسية، لكن بمجرد أن تلوح له السلطة بمنصب يسارع إلى ذلك.

ويرتبط بما تقدم أن إحدى مشكلات الحركة القومية العربية منذ الخمسينيات أنها احتكرت بواسطة السياسيين عموماً، والعسكريين خصوصاً، على خلاف ما حدث في فترات الإحياء العربي، حيث أدّى المفكرون والمثقفون دوراً مهماً في الحركة القومية. لقد أصبح الفكر العربي تابعاً للحركة السياسية وليس موجهاً لها. ولذلك لم تتعثر قضية الديمقراطية، منذ مطلع الخمسينيات، إلا لشيء من القطيعة والفجوة بين صنفين من المواطنين المسؤولين: أحدهما غارق في الممارسة، مشغول باتخاذ القرارات، وثانيهما سابح في التفكير، كلف بالانتقاد، بل إن طبيعة الممارسة السياسية لا تدع للممارسة الفكرية دوراً فعالاً. فلا بد بالتالي من تنظيم الممارسة السياسية حتى تعود أكثر تعويلاً على المعطيات الفكرية وأوفق تنسيقاً مع مقتضياتها. ويقتضي ذلك عدداً من الإجراءات، من أبرزها تيسير سريان المعلومات الممهدة لاتخاذ القرارات، وفتح قنوات انتقالها من القطب إلى الحافة، وتفويض النفوذ من جانب المُمسك له قانوناً إلى القادر على مباشرته فعلاً، وإلى المتأهل له بالتكوين، والتخفيف من حدة المركزية الإدارية، وتفريغ مراكز الممارسة وتعزيز المشاركة في اتخاذ القرارات مقام الانفراد والاحتكار.

ومن المهم هنا أن نشير إلى إن مسؤولية المثقفين العرب قد تفوق مسؤولية الحكام؛ فلقد كادوا يتوزعون جميعاً على المذهبيات المتصارعة، ولهذا السبب انصرفت جهودهم إلى مناصرة مذاهبهم في صراع السلطة. وكانوا أقرب إلى فقهاء السلطان منهم إلى المفكرين الأحرار والمستشارين أو الناصحين المستقلين. كان كل همهم التبرير: التبرير لتقلد السلطة حتى إذا تم تقلدها جرى تبرير كل تصرفاتها وسلوكها. ولا يمكن أن يعفى من المسؤولية أي فريق من المفكرين العرب، فالجميع مشتركون ـ وإن بدرجات متفاوتة ـ في مذبحة حقوق الإنسان العربي وحرياته، إن لم يكن في صنعها، فعلى الأقل في تبريرها أو السكوت عنها. إن من السائد، خصوصاً في هذه المرحلة، أن يرفع المثقفون شعار الديمقراطية، باعتباره مصدر النقد الأساسي للنظم العسكرية، خصوصاً تلك التي حققت قدراً يعتد به من الإنجازات الاجتماعية والاقتصادية ـ من ناحية، وباعتباه سلاحاً لا غنى عنه في مرحلة إعادة البناء والنهضة القومية ـ من ناحية أخرى. وهو ما يدفع إلى التساؤل عما إذا كان المثقفون أنفسهم ديمقراطيين أم لا؟ إن تجارب العقود الثلاثة الماضية توضح أن المثقفين بقدر ما يقتربون من السلطة، وبقدر ما يرتبطون بها عضوياً، يتنازلون عن اقتناعاتهم، بما فيها

الديمقراطية. ويضاف إلى ذلك أن العلاقة بين المثقفين أنفسهم ليست علاقة ديمقراطية. بل يمكن القول إن المثقفين فشلوا فشلاً ذريعاً في أداء أي مهمة ديمقراطية في الوطن العربي. وأساس ذلك أنه لا يمكن تصور أن تبرز الحرية في جوهرها، بدون أن يكون هناك مجموعة من المثقفين تمارس حداً أدنى من الاستقلال تجاه السلطة. إلى الآن، يمكن أن تدخل مجموعات المثقفين في تناقض ظرفي محلي مع الحكام القطريين، ولكن بصورة عامة لا يزال المثقفون إلى حد كبير مربوطين بأنماط ممارسة السلطة في الوطن العربي، ولم يتمكنوا إلى الآن من خلق موقف مستقل لأنفسهم. بل إن أخطر دور أداه ويؤديه عدد من المثقفين العرب هو التحول إلى أبواق لبعض الأنظمة العربية، وأقلام تسوغ لها كل ممارسات القمع ومصادرة الحريات، بل «تفلسف» لها ذلك وأحياناً تدفعها إليه. إن الكلمة التي يفترض أن تكون مقدمة للحركة والفعل، ومن ثم موصلة للحرية والديمقراطية، تحولت في الوطن العربي، في كثير من الحالات، إلى خادم للسلطة ومبرر لإرهابها، بل أحياناً موصلة إليه. وأصبح دور المثقف العربي، في حالات كثيرة، يقترب، عبر ذلك، من دور «مهرج السلطان» في عصور خلت، ولم يقف فقط عند حد الالتزام بدور «فقيه السلطان»!

وهنا تنبغي الإشارة إلى أن تعقد مشكلات المجتمع وتشابكها، فضلاً عن طبيعة العلاقة بين الشؤون الداخلية والشؤون الخارجية في منطقة حساسة مثل الوطن العربي، كل ذلك يفرض تضافر مختلف قطاعات النخبة، على أساس من النديّة والتكافؤ، وليس على أساس التبعية أو السيطرة أو الاستعلاء. وبالتالي فالمسألة ليست ولا ينبغي أن تكون، جدالاً بين «الضباط الأحرار» الذين كانت لهم «السيادة» طوال العقود الماضية وحتى الآن ـ من ناحية، و«المثقفين الأحرار» الذين يتطلعون إلى المشاركة ـ من ناحية أخرى. وإنما التكامل بينهما، من أجل خلق إرادة وطنية موحدة قادرة على تحقيق تعبئة جماهيرية حقيقية، ومشاركة شعبية واسعة من أجل التحرر والتنمية والوحدة، وتأكيد السيادة لكل «المواطنين الأحرار».

وفضلاً عن كل ما تقدم، تبقى المشكلة الأساسية التي تواجه الديمقراطية هي أنها «ديمقراطية بدون ديمقراطيين». . ويبقى مستقبلها رهناً بإرادة «المواطنين الأحرار» قبل أي شيء آخر.

## ٢٧ ـ خير الدين حسيب

طُرِحَ في الفترة الأخيرة موضوع ترييف السلطة. وهو عبارة عن نقل نسق القيم الريفية إلى المدينة، ووصول عناصر من الريف مع قيمها الريفية إلى مراكز السلطة وتبني هذه القيم والعمل بموجبها. ثمة من يقول إنه نتيجة انتشار التعليم في البلدان العربية، فإن عدداً من الساكنين في الريف أنهوا دراستهم الثانوية وجاؤوا إلى المدن، إضافة للهجرة العامة التي تحصل، لأن معظم أبناء الريف وخريجي المدارس الثانوية محدودو الإمكانات الاقتصادية، فقد كانوا يدخلون إلى المؤسسات التي لا تحتاج إلى إنفاق وتوجهوا إلى المؤسسة العسكرية لأن الكليات العسكرية بها أقسام داخلية والتعليم فيها مجاني. . . إلخ. وقد وصلوا إلى مراتب متوسطة وعليا في الجيش، وبالتالي فإن الانقلابات التي حدثت في عدد من البلدان العربية أتت بأشخاص من الريف إلى مراكز في السلطة، ووصل قسم من هؤلاء إلى قمة نظام الحكم، فصار يمارس هذه القيم الريفية حتى في العلاقة بأقطار عربية أخرى، مثل قضية الغزو والغنيمة. . . الخ. وبعض الأنظمة تتصرف من ضمن نسق القيم هذا. وبالتالي من يجب التعليق على ما سبق نرجوه أخذ هذا في الاعتبار.

## ٢٨ ـ وميض نظمي

جوهر الديمقراطية ليس بـ «حقي في إبداء رأيي» فقط، فهذه قضية بديهية، وإنما هو حق غيري في إبداء رأيه. وهذا شيء لم يتوافر حتى الآن بشكل كاف. دافعنا نحن كقوميين عن المعتقلين الإسلاميين بدون تردد على ما بيننا من خلاف. أحد الكتاب الماركسيين، من المطلعين على التراث، قال إن الحركات التقدمية عندما تواجه حركات معارضة يجب ألاّ تدينها، بل أن تحاول تفسيرها. أنا شخصياً أرفض أن أُدين العنف الإسلامي في مصر، رغم أني لا أرتاح إليه، بقدر ما أحاول أن أتفهمه، وهذا هو الموقف الأساسي. مثلاً نحن نخشى بعضنا بعضاً. لماذا؟ أنا لا أمانع على الإطلاق في أن أعيش في مجتمع يقوده الإسلاميون أو الماركسيون إذا حافظوا على كرامتي وحريتي وحقي في إبداء الرأي. فهناك أشياء كثيرة يجب أن يُعاد النظر فيها.

عالم مصري متدين قال ذات مرة إنه لا يوجد حكم قتل للمرتد، وإنما هذا رأي اجتهاد قام به الخليفة ابو بكر ونحن نحترمه لكن لا يوجد في القرآن والسنة رأي من هذا القبيل. وهذا شيء يطمئن الأطراف الأخرى غير

الإسلامية. محمد مهدي شمس الدين (رحمه الله) قال لا يوجد في القرآن والسنة شيء اسمه أهل الذمة، وأدعو علماء الإسلام إلى الاجتماع وبحث هذا المفهوم ومنح إخواننا في الكتاب حقوق المواطنين. بالنسبة إلى ما أثاره المخلافي، لا أمانع في أن أكون أقلية لفترة طويلة جداً في حزب، أو في مؤتمر، أو في تجمع إذا سمح لي بإبداء رأيي. نحن انتقدنا حزب التجمع كثيراً في مصر، ولكن هناك ظاهرة إيجابية وهي أنهم ينشرون في الحزب محاضر اجتماعات كاملة بما فيها آراء المعارضة وآراء الأغلبية، وعلى الأقلية أن تلتزم برأي الأغلبية شريطة أن يفسح لها في المجال لإبداء رأيها.

## ٢٩ ـ محمد عبد الملك المتوكل

بشكل سريع أشير إلى ثلاث ظواهر للأزمة هي: تطلع الأحزاب إلى ما تحصل عليه من قبل السلطة بدلاً من التوجه إلى الجماهير للضغط على السلطة؛ واستخدام السلطة للأحزاب لضرب بعضها ببعض؛ وعجز المعارضة عن بناء جسور ثقة فيما بينها.

## ٣٠ ـ عبد القدوس المضواحي

**أولاً**: أشار الباحث إلى أن أزمة المعارضة العربية تكمن في تخليها عن مشروعها السياسي، وأن شعبيتها الكبيرة في الشارع السياسي خلال العقود الماضية كانت ناتجة من تمسكها بمشاريعها السياسية السابقة. وما أريد لفت النظر إليه هو أن الأحزاب السياسية العربية ما زالت إلى الآن متمسكة بمشاريعها السياسية السابقة، لكن المعاناة هي من الأحزاب التي تخلت عن مشاريعها السابقة واستبدلتها بمشاريع أخرى لتواكب المتغيرات الراهنة. إلا أنني أتفق مع الباحث على أن عوامل ذاتية وموضوعية قد أدت إلى انحسار تلك الأحزاب، بل أفقدتها شعبيتها، ومن أهمها استمرار المعوقات التي رافقت مسيرتها والتراكمات التي واكبت تراجع مسيرتها، بالإضافة إلى الضغوط التي تدفعها باتجاه التكيف مع الواقع، وهو ما أفضى إلى اتساع الفجوة بين أهدافها وحركة الواقع، وجعلها عرضة لإشكاليات عدة طالت صدقية تجاربها الفكرية والتنظيمية.

وفي ظل الظروف التي تعيشها المعارضة العربية في الساحات العربية التي تتمتع بانفراج سياسي نسبي تعتمد التعددية السياسية العلنية مطالبة بتقديم

برامج سياسية تنسجم مع دستور وقوانين الساحات العربية، وقد تتفق عدة أحزاب سياسية حول القضايا البرنامجية المحورية، بل قد تتفق أيضاً على تبني برنامج سياسي واحد رغم اختلاف مشاريعها السياسية.

**ثانياً**: ان نشأة المعارضة العربية نشأةٌ سرية، وقد صاغت أنظمتها الداخلية وفقاً لظروف هذه النشأة، كما أن صناديق الاقتراع ستكون المعيار الحقيقي لتقدمها أو إخفاقها. على المعارضة العربية أن تتمتع بشفافية، وأن تحقق الوضوح مع أعضائها ومع الناخبين، وأن تكون القدوة في تعزيز ثقافة الحوار، وتتحول إلى منابر لحوار دائم وأكثر تعبيراً عن الناس وأكثر شجاعة في التحديات، وتعيد ترتيب أولوياتها.

## ٣١ ـ حسن عبد العظيم

حول غياب المشروع السياسي الذي أشار إليه البحث، فإن ذلك ليس دقيقاً. ففي تقديري أن الأحزاب القومية واليسارية والإسلامية كان لدى كل منها مشروع سياسي. ولكن الإخفاق نجم عن تضارب هذه المشاريع وصراعها بعضها مع بعض، ونجم عن النظرة الأحادية وغياب الثقافة الموحَّدة، وعن الانتقال من الأسلوب الشعبي إلى الأسلوب الانقلابي، أو العنف، ونتج من الهروب إلى الأمام من القومية إلى الماركسية، كما حصل في حركة القوميين العرب وبعض أطراف البحث، وكذلك من الوصول إلى السلطة قبل نضج التجربة السياسية، ومن هم الاستئثار والانفراد بالسلطة وإقصاء القوى الحليفة الأخرى.

أما حول الموضوع الثاني وهو ضعف القدرة التمثيلية، فهناك ضرورة للإشارة إلى أن أساليب السلطة السياسية هي في إضعاف دور المعارضة بأساليب مختلفة كالعصا والجزرة بالقمع والإغراء، والإشارة إلى تأثير الأوضاع الاجتماعية وسياسة التضخم وتداعياتها والانشغال بالهجرة والعمل ولقمة العيش وتغييب السياسة في المجتمع. كل ذلك كان من أسباب ضعف هذه القوى وغيابها أيضاً، وهناك نقاط أساسية، منها البحث في الانسداد التنظيمي والعلاقات الحزبية الداخلية، وتنبغي الإشارة أيضاً إلى غياب الديمقراطية في العلاقات بين الأحزاب، بما فيها أحزاب المعارضة ذاتها، بحيث لم تقم هذه الأحزاب تحالفات وجبهات في مواجهة السلطة وقوة السلطة التي تستعين

بالجيش والأمن لإضعاف المجتمع وإضعاف الأحزاب السياسية. فغياب هذه التحالفات هو نتيجة غياب الثقافة الديمقراطية في العلاقات بين الأحزاب وبين الرأي والرأي الآخر كان من أسباب الضعف. وهناك موضوع التريف، يعني سوريا ومصر في ظل الوحدة عملا على تمدن الريف وتطويره، وفيما بعد حدث التراجع في سوريا، فصرنا نلحظ أن أحزاب المعارضة تعاني مشكلة التمويل في غياب صندوق شعبي وطني أو قومي، أو في غياب مشاريع اقتصادية تحافظ على دعم هذه الأحزاب...

إن المؤسسة الإعلامية لا تقوم بدور الحزب وإنما تسانده، وللعمل السري جوانب سلبية، وقد انتهت مرحلته، والعمل العلني يخلق مناخاً صحياً للعمل الحزبي. لا يمكن الحكم بعدم صلابة العاملين في المعارضة السياسية، فهناك نماذج واسعة لوجود هذه الصلابة. أما ظاهرة الانشقاق في الأحزاب فسببها غياب الديمقراطية وغياب المشروع السياسي ولغة الحوار. وفي ما يتعلق بعمل الأحزاب في النقابات، فمن الضروري أن تتوافر القناعة باستقلالية هذه النقابات، كتعبير عن تمثيل فئات اجتماعية لها خصوصيتها، وضرورة استقلال الجيش والقضاء عن العمل الحزبي.

# رد عبد الإله بلقزيز على المناقشات

أشكر للإخوة الحاضرين في هذه الندوة، المشاركين فيها بالرأي والمناقشة، وللإخوة الغائبين عنها، المشاركين فيها بالرأي والتعقيب، مساهماتهم في إثراء النظر إلى الموضوع الذي عَرَضَتْ له الورقة التي تشرفتُ بإعدادها وتقديمها بطلب من مركز دراسات الوحدة العربية ومديره العام د. خير الدين حسيب.

مسائل عديدة أثارتها التعقيبات والمداخلات. وبعضها أشاطرها الرأي فيه، وبعضها الآخر لي رأي فيه. ورأيي هذا أعرضه في صورتين: في صورة إيضاح ما قد يكون استغلق بيانه في الورقة فحمل قارئه على تأويلٍ غير موافق لما قصدته، ثم في صورة حوار مع أفكار وردت في بعضِ المداخلات والتعقيبات في معرض مناقشتها الورقة التي قدَّمتُها. وإلى ذلك أضيف مساهمة أخرى متواضعة في مقاربة أسئلة إشكالية مهمة أثارتها مداخلات في الندوة على سبيل تنمية هاجس التفكير لدينا في مجمل العوامل والأسباب التي صنعت أزمة المعارضة العربية، وهي من جنس الأسئلة التي قلما اعتنينا بطرحها في الماضي.

ـ ١ ـ

في باب الإيضاح، أتوقف عند مسألتين:

**الأولى** تتعلق بمفهوم المعارضة كما ورد في الورقة، وكما فهمه بعض الإخوة المناقشين والمعقبين، وبخاصة كل من الأستاذ اسماعيل الشطي والأستاذ منير شفيق. ليس في الورقة مفهومان للمعارضة ـ كما افترض الأستاذ الشطي ـ بل الأصح: **تشخيص لأنماط المعارضات** السياسية في العالم، **وتصنيف** لها

من مدخلين: **مفهوم** كل واحد منها للسلطة والتغيير، وفهم كل واحد منها **لطريقة** الوصول إلى السلطة. ولعل هذا التنوع في ماهية هذه الأنماط من المعارضة هو ما أوحى بوجود ذينك المفهومين في قراءة الأستاذ الشطي للورقة، أو ما أوحى له بوجود خلط بين مفهومين للمعارضة فيها! شبيه بهذا الالتباس - في فهم معنى المعارضة في الورقة - ما دفع الصديق الأستاذ منير شفيق إلى مؤاخذتي على نقدي الشديد للمعارضة، وإهدار تراثها الوطني في مواجهة العدو الخارجي: الاستعماري والصهيوني بنظرة عدمية، وعدم أخذي ظروفها وميزان القوى في الاعتبار حين التحليل والنقد... الخ. وأنا إذ أشاطر الأخ منير شفيق تقديره المنصف للدور الوطني والقومي الكبير الذي نهضت به هذه القوى في مواجهة العدو الخارجي، أود أن أُلفت نظره الكريم إلى أنني لم أكن معنياً - في هذه الورقة - بموضوع حركة التحرر الوطني العربية، وإنما بموضوع المعارضة السياسية الداخلية؛ أي أن مادة التحليل **لم تكن المشروع الوطني - القومي لهذه القوى وإنما مشروعها الاجتماعي - السياسي الداخلي** المتصل بقضية السلطة، والثورة، والتغيير الإصلاحي، والنضال الديمقراطي... إلخ. وغني عن البيان أن الفارق كبير بين النظر إلى هذه القوى من المدخلين على صعيد النتائج.

وقد أشير في بعض المداخلات إلى أن الورقة اعتنت بنموذج المعارضات الساعية إلى التغيير حصراً، وأهملت نماذج أخرى غير هادفة إلى التغيير؛ على أني لا أرى ذلك، لأنني أفهم التغيير فهماً وضعانياً وليس فهماً معيارياً؛ بمعنى أن التغيير لا يعني فقط التحول إلى أحسن، أو التقدم، فضلاً عن أن مفهوم التقدم نفسه مفهوم نسبي: فالقوى التي قد نرى في دعوتها السياسية دعوة إلى المحافظة وإلى العودة إلى الوراء، ترى فيها هي دعوة إلى التقدم، فيما قد ترى هي في مفهومنا للتقدم دعوة إلى الانحطاط. في كل حال، يشمل مفهوم المعارضة كل القوى التي تتحدد بموقعها في علاقات السلطة بوصفها قوى متمايزة من النخبة الحاكمة. قد تكون هذه المعارضة جزءاً من القوى الممثلة في مؤسسات الدولة من برلمان، وقضاء، ومجالس محلية، ومجالس وطنية تقريرية أو استشارية...، لكن ذلك لا ينفي عنها صفة المعارضة للنظام السياسي الحاكم، لأن الدولة غير السلطة.

**المسألة الثانية** تتعلق بالمنهج الذي اعتمدته في الورقة. إخوة عديدون أخذوا على الورقة انصرافها إلى مقاربة الموضوع بأدوات التحليل الأكاديمي.

ولعل بعضهم رأى في ذلك نقيصة! ولقد استشعرت في إحدى المداخلات ميلاً إلى التشكيك في حقي في الرأي في موضوع كهذا على خلفية أنني لست حزبياً. لن أقدم الاعتذار عن عدم انتمائي إلى الحياة الحزبية، لأن الحق في السياسة حق عمومي لسائر المواطنين وليس للحزبيين حصراً؛ كما لن أقدم الاعتذار عن تناولي الموضوع بأدوات منهجية أكاديمية، لأن ما ينقص الحياة السياسية والحزبية العربية ـ المتخمة بالبيانات الإنشائية وأدبيات الوصف والدعوة والتحشيد ـ هو هذا النَّفَس العلمي في التفكير في الشأن العام. وتلك صفحة أخرى من صفحات أزمة المعارضة.

تتصل بهذه الملاحظة عن المنهج ملاحظة رديف عن القاموس المفاهيمي واللغوي المستعمل في الورقة، حيث يؤاخذني سيادة اللواء طلعت مسلم على استخدام «بعض المصطلحات غير المألوفة وذات المعنى غير المحدد» مثل «المجال السياسي الانتباذي»، و«الفضاء العمومي»، و«الاستتباع»، و«فُشُوّ» علاقات الإقصاء، و«الإهدار الأعشى» للحقوق، والمجال السياسي «المستَلحق»، والنظام السياسي «الكُلاَّني»، و«التقليدانية»، و«التمثيل العصبوي»، و«الأزعومة»... إلخ. وأحسبني في غير حاجة إلى الدفاع عن السلامة العقلية والبدنية للغتي العربية، فأنا من أشد المحافظين العقائديين تمسكاً بقاموسها الأصيل الذي لم تلحقه الأخلاط أو تعتريه العُجْمة في التعبير. أما أن هناك مفاهيم في الورقة لم يدرك اللواء طلعت معناها، فما في ذلك وجه عيب، لأن الاختصاصات تختلف، وأنا شخصياً لا أفهم الكثير من مصطلحات الفكر العسكري والاستراتيجي ـ واللواء من رواده ـ على الرغم من أنني مدمن على قراءة الكثير من نصوص هذا الفكر.

ـ ٢ ـ

أفكار ثلاث وردت في تعقيب الأستاذ منير شفيق استوقفتني: **أولاها** تمييزه بين ماهية المعارضة في الغرب وماهيتها في الوطن العربي وعدم جواز قياس الثانية على مثال الأولى؛ **وثانيتها** حاجة الحياة السياسية العربية إلى توافقٍ على مشروع مجتمعي وسياسي شامل؛ **وثالثتها** أن السلطة ليست الهدف الوحيد للحزب السياسي، وأن ثمة أحزاباً تطرح على نفسها أهدافاً اجتماعية وثقافية عليا تتجاوز الوصول إلى السلطة.

في **المسألة الأولى**، يذهب الأستاذ منير شفيق إلى أن معياري «الضبط العلاقة بين السلطة والمعارضة في البلدان العربية يستند إلى معيار العلاقة القائمة بين السلطة والمعارضة في الديمقراطيات الغربية»؛ ويرتب على ذلك حكماً نقدياً مفاده أن «إشكالية المعارضة في الغرب ـ النموذج هي، **أساساً**، بين حزبين هما من القوى القائدة في الدولة والنظام، ويتبادلان المواقع وفقاً لنتائج الاقتراع. . . ، بينما الصراع بين الفئة الحاكمة والمعارضة في النماذج العربية يغلب عليه صراع على الدولة والنظام. . .». ولي على هذا الرأي **ملاحظتان نقديتان**:

**الملاحظة الأولى** أنني لم أتخذ العلاقة بين السلطة والمعارضة في الغرب معياراً لأنني قلت بصريح العبارة إن هذا النمط من العلاقة خاص بالدولة الحديثة وليست له أشباه ونظائر في بلداننا العربية. بينما انصرفت إلى تحليل هذه العلاقة **كما هي** في مجتمعاتنا من خلال تحليل أنماط المجال السياسي الثلاثة في الوطن العربي. نعم، أنا أؤمن بأن النظام الديمقراطي في الغرب هو أفضل ما لدى البشرية حتى الآن ـ على ما فيه من ثغرات وسوءات ـ وأن مبادئ عدة منه ذات طابع كوني غير قابلة للمساومة، لكنني أعتقد أن الديمقراطية ليست مادة للاستيراد، إنها تتحقق بالتدرج والتراكم وقد تأخذ أجيالاً قبل أن يستقيم لها الأمر. ولكن، مثلما استهجنتُ سابقاً ـ وأنا شاب يساري ـ مقولات من جنس الطريق العربي إلى الاشتراكية، أستهجن اليوم ـ وأنا كَهْلٌ ـ ما يمكن أن يكون من نوع الطريق العربي، أو الطريق الإسلامي، إلى الديمقراطية.

**الملاحظة الثانية** هي أن نموذج العلاقة بين المعارضة والسلطة، الذي يتحدث عنه الأستاذ منير شفيق في تعقيبه، ليس عاماً في كل الغرب، وأنه ينطبق أساساً على مثالين: الولايات المتحدة وبريطانيا، وليس يجوز تعميمه. ويعرف الأخ «أبو فادي» جيداً أن المسافة بين الاشتراكيين ـ ومعهم اليسار الفرنسي ـ والديغوليين في فرنسا، أو بين الاشتراكيين والشيوعيين وبين اليمين في إسبانيا، أو بين الشيوعيين والديمقراطيين المسيحيين في إيطاليا، هي غير المسافة بين الجمهوريين والديمقراطيين في أمريكا أو بين المحافظين والعماليين في بريطانيا. فالأولون ليسوا نسخة واحدة من الآخرين؛ وحين يتحول طرف منهم إلى السلطة، يستتبع ذلك تحولات كبيرة في الخيارات الاقتصادية والاجتماعية لا يجوز التعامي عليها.

في **المسألة الثانية**، أشاطر الأخ «أبو فادي» رأيه القائل إننا في الوطن العربي بحاجة ـ سلطة ومعارضة ـ إلى مشروع مجتمعي وسياسي نُجْمِع عليه، ويكون قاعدة للسياسة، وقاعدة للمنافسة والتداول عليه. ذلك أن الديمقراطية ستظل مشروعاً ممتنعاً دون أن تستند إلى مثل هذه الأرضية المشتركة، وإلا ستكون مثل هدنةٍ هشة بين حربين مفتوحتين.

في **المسألة الثالثة** لا أجد في اعتراض الأستاذ منير شفيق على رأيي المتعلق بهدف الحزب السياسي (أي الوصول إلى السلطة) أي جديد يضاف إلى ما درجت القوى السياسية الإسلامية على قوله في هذا الباب. ولذلك، لا أجد في المقابل ما أقوله سوى أن الأخ «أبا فادي» يتحدث عن مثالٍ مجرد لحزب سياسي غير موجود حتى الآن: لا في بلداننا العربية ولا في العالم أجمع. نعم، أنا معه في أن العمل الحزبي ينبغي أن يتأسس على أخلاقية سياسية مبدئية وإنسانية (أو إنسانوية) ترتفع به عن مستوى البراغماتية المنحطة التي لا وازع لها سوى المصلحة ولا عُقال لوحشيتها أحياناً...؛ وأنا معه في أن الأفكار والمبادئ العليا: الدينية والأخلاقية والثقافية، يمكن ـ بل يجب ـ أن تزود السياسة والعمل السياسي بقيم نبيلة...؛ غير أن ذلك كله ليس يعني ـ حتى في حال وجوده ـ أن سعي العمل الحزبي ليس سعياً إلى السلطة، أو أن أهدافه مثالية ومتعالية على المصالح المادية. وتكفينا تجارب الأحزاب العقائدية العربية ـ القومية والماركسية والإسلامية التي وصلت إلى السلطة (وبالمناسبة عبر الانقلاب) لتكشف لنا عن مقدار ما كان للسلطة من سطوة إغراءٍ لديها، سَوَّغَ لها بَلْعَ كل مُثُلها العليا وإنتاج نظم استبدادية كُلاَّنية أرهقت مجتمعاتنا بما يكفي ويزيد...!

ارتأيت أن أقف عند هذه العينة من الأفكار النقدية الواردة في المناقشة، ليس لأنها الوحيدة التي تستحق المناقشة، ولكن لأنها وردت في سياق تصورٍ متكامل للموضوع؛ فضلاً عن أن ردي على سائر التعقيبات والمداخلات سيفرض علي تحرير نص آخر موازٍ لنص الورقة، وسيمنحني أكثر من حقي في الكلام. ولأنني لا أرغب بأن أحتكر الكلام، ولا بأن أصادر حق غيري في إبداء رأي يخالفني، أكتفي بهذا النزر القليل من الدفاع عن رأيي المعبَّر عنه في الورقة، مؤثراً أن أدلي برأي في الأسئلة الإشكالية التي تفضل الدكتور خير الدين حسيب فأثارها في المناقشة، بحسبانها أسئلة شديدة الأهمية في أي جهد علمي يتطلع إلى مراجعة تجربة قوى المعارضة العربية.

## ـ ٣ ـ

أود أن أُلفِت الانتباه إلى أن كثيراً مما سأقوله هنا ـ اختصاراً ـ سبق وأوردته تفصيلاً في كتابين لي. أحدهما صدر بعنوان: **نهاية الداعية** (المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)؛ والآخر سيصدر قريباً تحت عنوان: **من العروبة إلى العروبة**. أقف سريعاً عند أسئلة ثلاثة طرحها د. خير الدين حسيب، هي: لماذا ينطوي المشروع السياسي لقوى المعارضة على فقر فكري؛ وهل تبعية المثقفين والمناضلين للدولة اقتصادياً سبب يفسر هشاشة موقفهم وسهولة استدراجهم سياسياً؟ ثم لماذا لجأت القوى التقدمية العربية إلى المؤسسة العسكرية للوصول إلى السلطة؟

الفقر الفكري حقيقة صارخة في التاريخ المعاصر لهذه المعارضات، وعلى الأخص خلال العقود الثلاثة الأخيرة. لم يكن الأمر بهذه الحدة بين الثلاثينيات والستينيات، وإن كانت القاعدة هي نفسها. أحزابنا لم تكن فقيرة مادياً حتى تتحجج بضعف الموارد التي تسمح لها بتنمية مؤسسات الفكر والثقافة. امتلكت عقارات، وأدار بعضها مؤسسات اقتصادية خاصة، بل أسس بعضها الآخر مؤسسات أمنية وقتالية (ميليشيات)، غير أننا ما عرفنا أن حزباً منها أسس مركز أبحاث أو مركز دراسات بالمعنى الحقيقي للكلمة اللهم إلا بعض دور النشر. حتى مثقفوها دفعتهم شيئاً فشيئاً إلى الخروج من رحابها ليخلو الأمر لسياسيين لا يتجاوز علم معظمهم معرفة حياكة البيانات! ولقد أحسن مركز دراسات الوحدة العربية صنعاً حين كرس نفسه للنهوض بمهمة سد هذه الثغرة، وتوفير قاعدة معرفية وفكرية للعمل السياسي العربي. وهو إذ فعل ذلك، فعله بوازع قومي مستقل عن أي مركز قرار سياسي أو حزبي.

أما تبعية المثقفين للدولة اقتصادياً، فحقيقة ناجمة عن طبيعة انتمائهم الطبقي إلى الطبقة الوسطى. وهي ـ بكل تأكيد ـ دفعتهم غالبيتهم العظمى إلى تحاشي الصدام مع النخبة الحاكمة خشية تعريض مصالحهم للعقاب، بل دفعت قسماً منهم إلى تأجير لسانه للنظام في غمرة التطلع إلى المغانم والارتقاء في سلم المراتبية الاجتماعية. إن أخشى ما أصبح يخشاه المثقف هو السلطان بعد أن كان يملك أن يكون له سلطان في المجتمع. وإذا كان هذا هو المدخل إلى تحليل الاقتصاد السياسي لتراجع دور الالتزام لدى المثقفين، فإن المدخل إلى

تحرير إرادتهم ودورهم من هذا الاستتباع هو تحقيق استقلالهم الاقتصادي والمادي عن رب العمل: الدولة.

وأخيراً، يعبر لجوء قسم من أحزابنا العربية إلى المؤسسة العسكرية للوصول إلى السلطة، بدلاً من الجماهير، مظهراً صارخاً لهيمنة النزعة اللاتاريخية الاستعجالية في الوعي السياسي. هي نزعة استعجالية لأنها قصيرة النفس وتريد حرق المراحل واختصار الزمن حتى وإن لم تنضج شروط التغيير. وهي نزعة لاتاريخية لأنها تريد التاريخ جاهزاً دون تعب ودون تراكمات، وتريد أن تحقق في بحر سنوات معدودات ما صرفت أممٌ من أجله قروناً من النضال. إنها لا تؤمن بقوانين التاريخ الموضوعية لأنها صريعة الإرادوية. وغني عن البيان أن أي إخفاق عندها يولد حالة إحباط ويأس لديها، فينقلها سريعاً من الطوبى إلى الاستسلام السلبي للواقع.

## هذا الكتاب

يضم هذا الكتاب ورقة العمل وتعقيبات ومناقشات الحلقة النقاشية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، في بيروت، تاريخ ٨ تموز/يوليو ٢٠٠١، حول «أزمة المعارضة السياسية في الوطن العربي». وقد ضمت الندوة ١٩ مشاركاً ينتمون إلى عدد من الأقطار العربية من المفكرين والممارسين والباحثين.

ويجيء اهتمام المركز بمعالجة هذا الموضوع نظراً إلى أن غالبية الدراسات والندوات ركزت كثيراً على نقد السلطة، وقد آن الأوان لنقد البديل، أي نقد المعارضة، كجزء لا يتجزأ من محاولة تأسيس الديمقراطية في الوطن العربي على أسس صحيحة وراسخة.

إن المعارضة هي التي تستطيع ملء الفراغ الناجم عن وجود سلطة منفصلة عن المجتمع، ولكن المعارضة العربية عاجزة عن أن تكون هذا البديل التاريخي، من خلال عجزها، في الممارسة، عن تقديم الأدلة السياسية والفكرية والأخلاقية على أهليتها لكي تكون هذا البديل، فهي تعيش حالة مزمنة من الأزمة والتراجع، ولا يتعلق هذا الأمر بتوجه فكري معين، بل بالمعارضات العربية قاطبة، يسارية، ديمقراطية، وطنية وحتى إسلامية. ولهذه الحالة أسباب وعوامل يفسرها هذا الكتاب.


**مركز دراسات الوحدة العربية**

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون : ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb



الثمن ٥ دولارات
أو ما يعادلها